التغير الدلالي

وأثره في فهم النص القرآني

الدكتور محمد بن علي الجيلاني الشتيوي
أستاذ بالمعهد العالي لأصول الدين
جامعة الزيتونة - تونس

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

التغيّر الدلالي وأثره في فهم النص القرآني

من أشهر تعريفات علم أصول الفقه أنّه «العلم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية».

فهو بناء على ذلك ليس علما فرعيا يهتمّ بالتفاصيل المتفرّقة كما اتفق، بل هو علم تأصيلي، ذو صبغة كلية، مقصده تقعيد آليات النظر في التفاصيل، وضبطها في أطر منهجية محكمة، توحّد المتفرّق، وتنظّم المتنوّع. والهدف المركزي من هذه القواعد هو النظر في كيفية استنباط المدلولات التي هي الأحكام من أدلتها الجزئية المخصوصة.

وهذا يعني أنّ موضوع علم أصول الفقه يجمع بين أمرين، هما الأدلة الشرعية، والأحكام « إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة».

فهو بناء على ذلك علم يبحث في العلاقة بين الدال الذي هو الدليل الشرعي، والمدلول الذي هو الأحكام الشرعية المستفادة من الدليل، لكنّه لا ... ذه العلاقة من حيث هي جزئيات منفصلة عن بعضها، بل يبحث في الأ... ين الدال والمدلول قصد استكشاف نظام العلاقة بينها.



مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
كورنيش المزرعة - مقابل ثكنة الحلو - بناية الحسن سنتر - بلوك (2) طابق 4 - بيروت لبنان
تلفاكس: 009611306951 - 009617920452 - خليوي: 009613790520 - ص ب: 14 6501
E mail: library.hasansaad@hotmail.com


التغير الدلالي
وأثره في فهم النص القرآني

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى : 1432هـ/ 2011 م
عنوان الكتاب : التغيّر الدلالي وأثره في فهم النصّ القرآني
تأليف : د. محمد الشتيوي
عدد الصفحات : 240 صفحة
قياس : 17 × 24
صف وإخراج : غنى الريّس الشحيمي
الناشر : مكتبة حسن العصرية
بيروت- كورنيش المزرعة- بناية الحسن سنتر- بلوك 2- ط 4
هاتف خليوي : 009613790520
تلفاكس : 009617920452
009611306951
ص.ب. : 14-6501 بيروت- لبنان
الترقيم الدولي : 978-9953-561-08-0

E-mail: Library.hasansaad@hotmail.com

Printed in Lebanon 2011 طبع في لبنان

التغيّر الدلالي

وأثره في فهم النّص القرآني

الدكتور محمّد بن علي الجيلاني الشّتيوي
أستاذ بالمعهد العالي لأصول الدين
جامعة الزّيتونة - تونس

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع

مقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد خاتم النبيّين

من أشهر تعريفات علم أصول الفقه أنّه «العلم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»[1].

فهو بناء على ذلك ليس علما فرعيا يهتمّ بالتفاصيل المتفرّقة كما اتفق، بل هو علم تأصيلي، ذو صبغة كلية، مقصده تقعيد آليات النظر في التفاصيل، وضبطها في أطر منهجية محكمة، توحّد المتفرّق، وتنظّم المتنوّع. والهدف المركزي من هذه القواعد هو النظر في كيفية استنباط المدلولات التي هي الأحكام من أدلتها الجزئية المخصوصة.

وهذا يعني أنّ موضوع علم أصول الفقه يجمع بين أمرين، هما الأدلة الشرعية، والأحكام « إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة»[2].

فهو بناء على ذلك علم يبحث في العلاقة بين الدال الذي هو الدليل الشرعي، والمدلول الذي هو الأحكام الشرعية المستفادة من الدليل، لكنّه لا يبحث في تفاصيل هذه العلاقة من حيث هي جزئيات منفصلة عن بعضها، بل يبحث في الأنساق العامة الرابطة بين الدال والمدلول قصد استكشاف نظام العلاقة بينهما.

والأدلة عند الأصوليين تشمل الأدلة النصية الأصلية التي هي القرآن والسنّة، كما تشمل الأدلة المبنية عليها كالإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وغيرها.

1- ابن الحاجب : مختصر المنتهى (مع شرحه بيان المختصر لشمس الدين الأصبهاني) دار السلام، القاهرة، مصر، ط 1: 1424هـ/ 2004م، 1/ 53.

2- صدر الشريعة: التوضيح شرح التنقيح (مع شرحه التلويح للتفتازاني) دار الأرقم، بيروت – بنان، ط 1: 1419هـ/ 1998م، 1/ 56.

ولمّا كان النص هو محور الدلالة وأصلها المرجعيّ الأوّل، كانت جلّ مباحث الأصوليين لغويّة تهتمّ بنظام دلالة الخطاب الشرعي الثابت بالقرآن والسنّة، لكنّ هذه المباحث كانت من التعميم بحيث صارت عبارة عن قواعد صالحة لتفسير كلّ خطاب، سواء أكان خطابا شرعيا بالكتاب والسنّة، أم خطابا بشريا يتداوله الناس بينهم، حتى أنّ فقهاء القانون المعاصرين صاروا يهتمّون بتوظيف هذه القواعد في تفسير النصوص القانونية[1].

وسنركز في هذا البحث على موضوع التغيرات الدلالية التي اهتمّ بها علماء أصول الفقه من جهة توظيفها في فهم النص القرآني، وفي ذلك تأكيد لمتانة العلاقة التي تربط بين علم أصول الفقه وعلوم القرآن.

ومن الملاحظ أنّ علوم القرآن لم تكن قد تميّزت بوصفها علما مستقلا بذاته ومتكامل المباحث زمن تأسيس علم أصول الفقه. لكنّ المعارف المتعلقة بالقرآن كانت متداولة في البيئة الإسلامية قبل الإمام الشافعي (ت: 204هـ/ 819م) من ذلك الروايات المتعلقة بالتفسير المأثور، وأسباب النزول، والنسخ، والقراءات، وغيرها.

ومن البدهيّ أن تكون المعارف القرآنية قاعدة مركزية للثقافة الإسلامية السائدة ينهل منها كل عالم ما يهم اختصاصه، بل كل مسلم ما يتعلق بعقيدته وسلوكه في المجتمع. ولمّا كان علم أصول الفقه يبحث في أدلة الأحكام، وكان الدليل الأوّل هو القرآن لزم من ذلك أن يكون هذا الأصل محورا مركزيا من محاور البحث الأصولي، حتى إذا استقلت علوم القرآن بعد ذلك في مدوّنات مخصوصة بقيت علاقات التواصل بينها وبين مباحث علم أصول الفقه متينة الروابط قائمة على التأثّر والتأثير، والتوظيف المتبادل. فلا يكاد يخلو كتاب أصولي من مباحث قرآنية، ولا يكاد يخلو كتاب في علوم القرآن من مباحث تعدّ من صميم اختصاص علم الأصول. فالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمباحث اللغوية كالمطلق والمقيّد، والعام والخاص، وكذلك المحكم والمتشابه، والإعجاز، وتعريفات القرآن، والكلام الإلهي،

1- أنظر مثلا: خالد وزّاني: "مناهج تفسير النصوص بين علماء الشريعة وفقهاء القانون"، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية – مصر، 2008م.

ونحوها هي مواضيع مشتركة حاضرة في العلمين بنسب متفاوتة.

ويمكن القول بناء على أسبقية التدوين في علم الأصول أنّ المباحث المركزية لعلوم القرآن مدينة بالكثير للقواعد النظرية التي فصّلها الشافعي عند كلامه على وجوه البيان القرآني مثل « ما نزل من الكتاب عامّا يراد به العام ويدخله الخصوص»[1] و« ما أنزل من الكتاب عام الظواهر وهو يجمع العام والخصوص»[2] و« وما نزل من الكتاب عامّ الظواهر يراد به كله الخاص»[3] و« والصنف الذي يبيّن سياقه معناه»[4] وغير ذلك من قواعد فهم النص القرآني.

ويمكن حصر مجالات التداخل بين الاختصاصين في الأسس التالية:

1. **الأساس الموضوعي**: وذلك لأنّ النص القرآني يعدّ موضوعا مشتركا بين التخصّصين.

2. **الأساس الدلالي**: بمعنى أنّ التخصصين يشتغلان بالمباحث اللغوية باعتبارها وسائل لاستكشاف دلالات النص القرآني.

3. **الأساس التاريخي**: ونقصد بذلك أنّ المجالين يهتمّان بالمباحث المتعلقة بتاريخ نزول آيات القرآن، مثل أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وهي مباحث لها دور كبير في فهم الدلالة، لأنّها تهتمّ أساسا بالتمييز بين المتقدّم والمتأخّر لمعرفة التدرّج، أو لدفع التعارض بين النصوص بسبب ثبوت اختلاف الزمان، أو للترجيح بينها بدلالة التاريخ كما يقول الأحناف[5]، لأنّ النسخ عندهم إبطال للتعارض بالتاريخ عندما يكون المتأخر معلوما، أمّا الترجيح فهو إبطال لذلك بدلالة التاريخ عندما يكون النص المتأخر مظنونا.

وليس معنى ذلك أنّ هذين المجالين يتماثلان في كلّ المباحث، بل هما يتمايزان من عدّة وجوه بحكم اختلاف الاختصاص، والوجه الذي يهمنا هنا هو الوجه الدلالي، فالتباين فيه

1- الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة – مصر، ط 2: 1399هـ/ 1979م، ص 53.

2- م.ن: ص 56.

3- م.ن: ص 58.

4- م.ن: ص 62.

5- أصول السرخسي: حيدر آباد، الهند، 1372هـ/ 1952م، 2/ 20.

بين المجالين يظهر من جهة أنّ علوم القرآن بما فيها علم التفسير تهتمّ بمطلق الدلالة مهما كان موضوعها عقديا، أم فقهيا، أم تاريخيا متعلقا بالقصص، أم وعظيا متعلقا بالأخلاق وأعمال القلوب، لكنّ علم أصول الفقه يركّز على الخطاب القرآني من حيث دلالته على الأحكام الشرعية العملية.

غير أنّ قواعد فهم الدلالة التي تكلم عليها الأصوليون لا تنحصر في خصوص تفسير آيات الأحكام الشرعية، بل هي صالحة للتوظيف في فهم جميع الآيات مهما كان موضوعها، لذلك كان الشافعي والأصوليون من بعده كثيرا ما يستشهدون في مباحث البيان والدلالة بآيات من غير آيات الأحكام مثل استشهاد الشافعي بقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [1] وبقوله عزّ وجلّ ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [2] لبيان العام الذي لا خاصّ فيه[3]، وكذلك استشهاده بقوله تعالى ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾ [4] بوصفه من العام الذي يراد به الخاص من جهة أنّهما لم يستطعما كلّ أهل القرية[5]. والأمثلة على ذلك كثيرة في رسالة الشافعي وفي غيرها من كتب علم أصول الفقه.

والحاصل أنّ قوانين فهم الدلالة اللغوية تنطبق على القرآن الكريم بوصفه كتابا منزّلا باللغة العربية بقطع النظر عن مضمون الدلالة أو موضوعها.

أمّا موضوع التغيّر الدلالي الذي خصّصنا له هذه الدراسة فتظهر أهميته من جهة أنّ معظم كلام الأصوليين في المباحث اللغوية متعلق بالتغيّرات الدلالية التي تلحق الألفاظ والصيغ بعد الوضع الأوّل، مثل الحقائق الشرعية والعرفية التي تطرأ على الحقيقة اللغوية الموضوعة أوّلا، ومثل المجاز الذي هو استعمال للفظ في غير حقيقته اللغوية الأصلية، ومثل

1- الزمر: الآية 62.

2- هود: الآية 6.

3- الرسالة: ص 54.

4- الكهف: الآية 77.

5- الرسالة: ص 55.

التخصيص الذي يغيّر دلالة العام، والتقييد الذي يغيّر دلالة المطلق، ومثل التغيّرات التي تصرف الأمر عن الوجوب ونحو ذلك من وجوه التغيّر. ولو كانت جميع الدلالات ثابتة على أصلها الأوّل لما كان هناك خلاف كبير في الفهم والتأويل، ولكانت اللغة جامدة ضيّقة المحامل.

لذلك رأينا أن نهتمّ في هذه الرسالة ببحث ظاهرة التغيّر الدلالي عند علماء أصول الفقه مركزين على بيان أثرها في فهم النص القرآني.

وقد اعتمدنا في ذلك منهجا يقوم على بعدين أحدهما نظري، وثانيهما عملي تطبيقي.

أمّا الجانب النظري فقد حضرت فيه التعريفات الاصطلاحية عند الاقتضاء، واعتمدنا فيه التحليل والتقسيم، والمقارنة، والنقد والترجيح في المواطن التي نراها تستدعي ذلك.

أمّا الجانب التطبيقي فهو مهمّ لتبيّن أثر التغيّرات الدلالية في فهم النص القرآني، لذلك أكثرنا من الأمثلة بقدر الإمكان، إذ بها يظهر التكامل بين النظر والممارسة الفعلية لفهم آيات الكتاب.

ومعلوم أنّ مصدرنا المركزي في ذلك كله هو كتب علم أصول الفقه أساسا، ثمّ كتب التفسير وعلوم القرآن، وكذلك كتب اللغة التي اهتمّ فيها اللغويون بالتغيرات الدلالية، وكان كلامهم فيها قريبا من كلام الأصوليين. وقد استأنسنا إلى جانب ذلك بعدد من المراجع الحديثة المهتمّة بعلم الدلالة وبغيره من المباحث التي لها علاقة بموضوع بحثنا من بعض الوجوه.

وقد قسّمنا البحث إلى أربعة فصول يتكوّن كلّ منها من مبحثين:

أمّا الفصل الأوّل فقد خصّصناه للأحكام العامة للتغيّر الدلالي من حيث المفهوم والموضع مفرّقين بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، ومهتمين بالدلالة من الوضع مرورا بالاستعمال إلى الحمل أو الفهم.

أمّا الفصل الثاني فقد اهتممنا فيه بأسباب التغيّر الدلالي ضمن مبحثه الأوّل، وتتبعنا في مبحثه الثاني أهمّ أنواع التغيّر الدلالي.

بعد ذلك خصصنا الفصل الثالث لأهمّ مظهر من مظاهر التغيّر الدلالي، وهو الحقيقة والمجاز، وتعرّضنا فيه لأهمّ الخلافات العلمية المتعلقة بتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز مع التركيز على ما تعلق من هذين القسمين بالقرآن الكريم وقد جعلنا لكلّ منهما مبحثا خاصا.

أمّا الفصل الرابع والأخير فقد اهتممنا فيه بدور السياق والقرائن في فهم التغيّرات الدلالية في الاستعمال القرآني، وقسّمناه إلى مبحثين جعلنا أوّلهما خاصا بالأحكام العامة للسياق من حيث التعريف والتقسيم ونحو ذلك. أمّا المبحث الثاني فتكلمنا فيه على وظائف السياق، وحرصنا في معظم الفقرات على ذكر أمثلة تطبيقية من القرآن الكريم.

وأسأل الله تعالى أن يكون هذا البحث نافعا للباحثين وطلبة العلم

والله وليّ التوفيق.

د./ محمّد الشتيوي

الفصل الأوّل
الأحكام العامة للتغيّر الدلالي

المبحث الأوّل: التغيّر الدلالي بين دلالة اللفظ والدلالة به

المبحث الثاني: التغيّر الدلالي من الوضع إلى الحمـل

المبحث الأوّل

التغيّر الدلالي بين دلالة اللفظ والدلالة به

1. مفهوم الدلالة
2. دلالة اللفظ الوضعية
3. الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ
4. التغيّر الدلالي
5. استنتاج واستشكال

مفهوم الدلالة:

ليست الدلالة أمرا ذاتيا في الشيء بقطع النظر عن غيره، بل هي معنى يعرض له بالقياس إلى غيره[1]، وهذا يعني أنّها علاقة بين أمرين هما الدليل والمدلول.

لذلك عرّف الشريف الجرجاني[2] الدلالة بقوله « هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول»[3].

وليست الدلالة منحصرة في الألفاظ، بل تشمل كل العلامات التي يمكن أن تدل على مدلولات تفهم منها، لذلك قسّم الأصوليون الدلالة إلى قسمين:

1-1- الدلالة غير اللفظية:

وهي نوعان:

أ- الدلالة الوضعية: أي وضع أشياء ليست بكلمات للدلالة على مدلولات معينة، مثل دلالة المكاييل والموازين على مقاديرها، فهي دلالة جعلية لا تتوسل بالكلمات وإنّما بالرموز والإشارات ونحوها من سائر العلامات، مثل ما صار يعرف حديثا بالإشارات الضوئية في الطرقات التي يشير بعضها إلى وجوب الوقوف، وبعضها إلى جواز المرور، ومثل العلامات الكثيرة التي يتعين على كل سائق معرفة مدلولاتها. ومن ذلك في الفقه دلالة غروب الشمس على وجوب صلاة المغرب، ومن ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾[4]

1- ابن السبكي : الإبهاج في شرح المنهاج، 1/ 203، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1401هـ/ 1981م.

2- علي بن محمد بن علي الجرجاني، أبو الحسن، الشهير بالسيد الشريف، من علماء الأحناف، ولد سنة 740هـ وتوفي سنة 816هـ، من تصانيفه: شرح المواقف للإيجي، وحاشية على شرح الإيجي لمختصر المنتهى (هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، مع كشف الظنون لحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1410هـ/ 1990م، 1/ 728-729).

3- التعريفات: ص 61، دار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، بغداد، 1406هـ/ 1986م.

4- الفرقان: الآية 45.

فقد صرّحت الآية الكريمة بأنّ الله تعالى جعل الشمس للدلالة على الظلّ، فلولاها لما عرف الظل، وهذه العلاقة بين الدال والمدلول جعلها الله تعالى علاقة طبيعية مثل علاقة النار بالدخان.

ونفهم من خلال هذه الآية أنّ القرآن الكريم لا يحصر الدلالة في الألفاظ فقط، بل يستعملها في الدلالات غير اللفظية.

ب- الدلالة العقلية: مثل دلالة المسبَّب على وجود سببه[1] ونحو ذلك من الدلالات المنطقية التي يستدل بها العقل، مثل دلالة العالم على وجود خالقه وعلى قدرته وحكمته.

ومن الدلالات غير اللفظية المذكورة في القرآن الكريم قوله تعالى في خصوص موت سليمان عليه السلام ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴿١٤﴾ ﴾[2] فالدال الذي بيّن الدلالة حسب هذه الآية ليس لفظا لغويا بل هو فعل دابة الأرض، لأنّ موت سليمان عليه السلام الذي هو المدلول لم تعلمه الجنّ إلاّ بعد أن دلّتهم عليه دابّة الأرض حين أكلت منساته[3] ثمّ صارت هذه الحادثة بدورها دليلا عقليا بيّن الله تعالى أنّ الجنّ علموا بمقتضاه جهلهم بالغيب، إذ لو كان لهم علم بذلك لما لبثوا مدة طويلة يعانون متاعب التسخير ظنّا منهم أنّ سليمان عليه السلام مازال حيّا.

وليست الدلالة غير اللفظية موضوع بحثنا، ولا موضوع بحث علماء الأصول، وإنّما وقعت الإشارة إلى ذلك في سياق الكلام على الدلالة بمعناها العام قبل تخصيصها بالدلالة اللفظية، التي هي القسم الثاني من أقسام الدلالة بالمعنى العام.

1- الإسنوي: نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، 1/ 193، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1: 1420هـ/ 1999م.

2- سبأ: الآية 14.

3- في رواية قالون عن نافع المِنْسَاة بتسهيل الهمزة، أمّا تحقيق الهمزة الذي أثبتناه فهو رواية حفص عن عاصم، وظاهر من سياق الآية أنّ المنساة أو المنسأة هي العصا.

1-2- الدلالة اللفظية:

وهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

أ- **دلالة عقلية**: كدلالة الصوت على حياة صاحبه.

ب- **دلالة طبيعية**: كدلالة اللفظ الخارج عند السعال «أح، أح» على وجع الصدر.

ج- **دلالة وضعية**: وهي المقصودة بالنظر في كلام علماء الأصول.[1]

وهذا يعني أنّ نظام الدلالة بجميع أقسامه يستند إلى أصل مركزي هو وضع اللغة للدلالة، فلا وجود للدلالة اللفظية بغير واضع للألفاظ بقصد الدلالة. وعلى ذلك فالوضع تأسيس، وهو تأسيس مبني على القصد، أي على إرادة الواضع.

ولكن ماذا يقصد الأصوليون بدلالة اللفظ الوضعية ؟

1. دلالة اللفظ الوضعية:

عرّفها الإسنوي[2] بأنّها « كون اللفظ إذا أطلق فَهِمَ منه المعنى من كان عالما بالوضع»[3].

وهذا يعني أنّ دلالة اللفظ تقتضي إطلاقه قصد الإفهام، لكنّ فهم المعنى يتوقف على كون السامع أو القارئ عالما بالوضع، أي مدركا أنّ اللفظ الذي أطلق قد وضع أصالة للدلالة على المعنى الذي فهمه.

وقد أضاف الإسنوي بهذا التعريف إلى دلالة اللفظ عنصرا لازما هو السامع أو

1- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 193.

2- عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمد جمال الدين، فقيه وأصولي شافعي، من مؤلفاته "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول" و"طبقات الشافعية" ولد بإسنا سنة 704هـ وإليها نسبته، وتوفي سنة 772هـ (الحسيني: طبقات الشافعية، ص 236-237، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3: 1402هـ/ 1982م).

3- نهاية السول: 1/ 194.

المتلقي، لأنّه لا معنى للدلالة أو الخطاب بدونه، إذ الخطاب الدال يقتضي مخاطِبا (بالخفض) ومخاطَبا (بالفتح)، لكنّه يقتضي معرفة مشتركة بينهما بالوضع.

وتنقسم دلالة اللفظ الوضعية إلى ثلاثة أقسام[1]:

2-1- دلالة المطابقة:

وهي دلالة اللفظ على تمام مسمّاه الذي وضع له، مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة البيت على المجموع المركب من السقف، والجدار، والأسّ.

وسمّيت هذه الدلالة بذلك لأنّ اللفظ طابق معناه وساواه مساواة تامّة بغير نقصان ولا زيادة خارجة عنه.

2-2- دلالة التضمّن:

هي دلالة اللفظ على جزء مسمّاه الذي وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو الناطق فقط، ودلالة البيت على الحائط فقط، أو السقف فقط، ودلالة العشرة على الخمسة فقط، ونحو ذلك.

وسمّيت هذه الدلالة بهذا الإسم لأنّ اللفظ لا يدلّ على تمام المعنى الموضوع له، بل يدلّ على جزء من أجزائه، فالمدلول هنا أقل من المعنى الموضوع له، لكنّه يتضمّنه، وليس خارجا عنه.

2-3- دلالة الالتزام:

هي دلالة اللفظ على لازمه الذهني، وعرّفها الآمدي[2] بقوله « هي أن يكون اللفظ له

1- أنظر الكلام على هذه الأقسام في: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ص 25، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1: 1413هـ/ 1993م، والرازي: المحصول في أصول الفقه، 1/ 76-77، وابن السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، 1/ 204-205، والإسنوي: نهاية السول، 1/ 193.

2- أبو الحسن، علي بن أبي علي بن محمد التغلبي، فقيه وأصولي شافعي يلقب بسيف الدين، من مصنّفاته "منتهى السول في علم الأصول"، و"أبكار الأفكار في أصول الدين" ت: 631هـ (ابن خلكان: وفيات الأعيان: 3/ 293-294، دار صادر، بيروت-لبنان، 1986).

معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدّر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك المعنى لازما في الذهن»[1].

فالمدلول هنا ليس مطابقا للفظ كما في دلالة المطابقة، ولا جزءا منه كما في دلالة التضمن، وإنّما هو خارج عن مسمّى اللفظ، لكن لازم منه لزوما ذهنيا.

وهذا يعني أنّ السامع مطالب بأن يبذل جهدا ذهنيا ينتقل فيه من المعنى المطابق إلى معنى آخر ملازم للفظ أو مجاور له مثل دلالة الأسد على الشجاعة، ودلالة السقف على الحائط، فالسقف ليس مطابقا للحائط، ولا جزءا منه، لكنه معنى خارج عنه ملازم له ملازمة ذهنية وواقعية، إذ لا سقف بغير حائط، والحائط أيضا يستلزم الدلالة على الأسّ الذي هو ليس مطابقا له ولا جزءا منه.

وليس من الضروري أن يكون هذا اللزوم بيّنا وقطعيا، بل قد يكون بيّنا يفهم بداهة، وقد يكون غير بيّن يحتاج إلى بذل جهد عقلي يختلف مداه من سامع إلى آخر.[2]

ونستنتج من هذا التقسيم ما يلي:

أ- أنّ الدلالة اللفظية الخالصة تنحصر في دلالة المطابقة، أمّا الدلالتان الأخريان فقد أكّد الرازي[3] أنّهما عقليتان[4].

وذلك لأنّ المطابقة يستوي فيها اللفظ الدال والمعنى المدلول، بحيث يفهم تمام المعنى دون أي تغير.

1- الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 19، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1400هـ/ 1980م.

2- القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص 22-23، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر: 2005م، الرفاعي، رافع بن طه: الصلة بين أصول الفقه الإسلامي وعلم المنطق، ص 69، دار المحبة دمشق، ودار آية، بيروت، ط1: 2006-2007م.

3- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي الطبري الأصل، الرازي المولد، الإمام، أبو عبد الله، متكلم أشعري، وأصولي، وفقيه شافعي مشهور، له تصانيف كثيرة في شتى العلوم، كالتفسير الكبير، ومحصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين وغيرها كثير، ت: 606هـ (وفيات الأعيان: 4/ 248-252).

4- المحصول: 1/ 76.

أمّا دلالة التضمّن فهي عمل عقلي يغيّر فيه السامع معنى اللفظ من تمام المعنى إلى جزئه.

أمّا دلالة الالتزام، فهي عمل عقلي كذلك يغيّر فيه السامع معنى اللفظ إلى مدلول خارج عنه، لكنه مرتبط به ارتباط لزوم ومجاورة.

وليس معنى ذلك أنّ هاتين الدلالتين غير لفظيتين أصلا، إذ لو كانتا كذلك لما صحّ اعتبارهما من أقسام دلالة اللفظ، بل المقصود أنّ اللفظ وحده لا يدلّ على المعنى بمجرّد الإطلاق، بل يحتاج إلى نظر عقلي ينتقل به الذهن من كمال المعنى إلى جزئه في التضمّن، ومنه — أي كمال المعنى — إلى لازمه الخارج عنه.

ومع أنّ الآمدي اعتبر دلالة التضمّن لفظية لأنّها داخلة في مدلول اللفظ، فهي عنده تشارك دلالة الالتزام من حيث افتقارهما إلى نظر عقلي.[1]

ب- أنّ التغيّر الدلالي مجاله دلالة التضمّن، ودلالة الالتزام، بينما تحافظ دلالة المطابقة على تمام المعنى الذي وضع له اللفظ.

ج- أنّ الذي يحافظ على تمام المعنى في المطابقة، ويغيّره جزئيا في التضمّن، أو لزوميا في الالتزام هو السامع لا المتكلم.

فدلالة اللفظ بناء على ذلك فهم وليست إفهاما، لذلك عرّفها الإسنوي بأنّها « فهم السامع من الكلام تمام المسمّى، أو جزأه، أو لازمه»[2].

وهذا الاستنتاج يقتضي التفريق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ.

2. الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ:

إذا كانت دلالة اللفظ هي فهم السامع من كلام المتكلم تمام المعنى أو جزأه أو لازمه فما معنى الدلالة باللفظ، وما الفرق بينها وبين دلالة اللفظ ؟

1- الإحكام: 1/ 19-20.

2- نهاية السول: 1/ 194.

عرّف القرافي[1] الدلالة باللفظ بأنّها «استعمال اللفظ إمّا في موضوعه، وهو الحقيقة، أو في غير موضوعه، وهو المجاز»[2].

والفروق بين هاتين الدلالتين كثيرة بلغ بها القرافي خمسة عشر وجها[3] غير أنّنا نكتفي بذكر أهم الوجوه التي اعتنى بها الأصوليون:

3-1- الفرق من جهة الموصوف:

وهو أنّ دلالة اللفظ صفة للسامع، بينما الدلالة باللفظ صفة للمتكلم[4].

3-2- الفرق من جهة المحل:

وهو أنّ دلالة اللفظ محلّها القلب، والدلالة باللفظ محلّها اللسان وقصبة الرئة، وغيرهما من المخارج[5].

لكنّ هذا الفرق معياره ماديّ ضيّق، لأنّه حصر محل الدلالة باللفظ في جهاز النطق، وأهمل القصد المعنوي للمتكلم باللفظ حالة كونه يريد الدلالة به، وهو فوق ذلك لا يصحّ في حق الله تعالى بوصفه متكلما يخاطب المكلّفين، لأنّه منزّه عن الدلالة بالجوارح.

3-3- الفرق من جهة السببية:

ومعنى ذلك أنّ الدلالة باللفظ سبب، بينما دلالة اللفظ مسبَّب عنها[6] أي نتيجة مترتبة عليها.

1- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري الشهير بالقرافي، من أعلام المالكية، له كثير من المصنفات مثل "أنوار البروق في أنواء الفروق" و"الذخيرة" و"الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام"، ت: 684هـ (ابن فرحون: الديباج المذهّب في معرفة علماء أعيان المذهب، 2/ 236، مكتبة دار التراث، القاهرة: 1394هـ/ 1974م).

2- شرح تنقيح الفصول: ص 25.

3- نفائس الأصول في شرح المحصول: 2/ 584-585، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط3: 1420هـ/ 1999م.

4- الإسنوي: نهاية السول: 1/ 196.

5- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 25.

6- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 207.

3-4- الفرق من جهة الوجود:

ويظهر ذلك من جهة أنّه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ، وذلك لأنّ فهم مسمّى اللفظ من اللفظ فرع عن النطق به، أمّا وجود الدلالة باللفظ فلا يترتب عليه بالضرورة وجود دلالة اللفظ، لأنّ فهم السامع ليس فرعا عن نطق المتكلم، فقد توجد الدلالة باللفظ ولا توجد معها دلالة اللفظ لأسباب تعود إلى السامع كعدم تفطنه لكلام المتكلم، أو لأنّ المتكلم استعمل لفظا مشتركا بدون قرينة، أو ذكر قرينة لم يفهمها السامع[1].

وحاصل هذا الفرق متعلق بالعلاقة بين الفهم والإفهام، إذ أنّ فهم السامع يقتضي وجوبا وجود كلام مُفْهِم تكلم به المتكلم، لكنّ تكلم المتكلم بكلام مفهم لا يترتب عليه بالضرورة فهم السامع، بمعنى أنّه قد يفهم تمام المعنى أو جزأه أو لازمه، فتوجد دلالة اللفظ، وقد لا يفهم شيئا من ذلك لسبب من الأسباب المتعلقة به أو بغموض اللفظ فلا توجد دلالة اللفظ.

3-5- الفرق من جهة الأنواع:

وهذا الفرق ظاهر من المقارنة بين تعريفي الدلالتين، إذ أنّ دلالة اللفظ ثلاثة أنواع هي المطابقة، والتضمن، والالتزام، بينما الدلالة باللفظ نوعان هما الحقيقة والمجاز[2].

وليس معنى ذلك أنّه لا علاقة بين هذه الأنواع، بل العلاقة بينها موجودة من جهة أنّ المتكلم إذا استعمل لفظا استعمالا حقيقيا في معناه الموضوع له، فإنّ السامع قد يفهم تمام معناه، أو جزأه، أو لازمه، وإذا استعمل لفظا استعمالا مجازيا في غير معناه الذي وضع له، فإنّ السامع قد يفهم تمام معناه، أو جزأه، أو لازمه.

وحاصل هذه الفروق وأهمها:

- أنّ الدلالة باللفظ استعمال.

1- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 584.

2- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 25.

- وأنّ دلالة اللفظ فهم.
- والاستعمال صفة للمتكلّم.
- بينما الفهم صفة للسامع.

والذي يهمّنا من هذه الفروق هو تفسير التغيّر الدلالي وملاحظة مواضعه.

3. التغيّر الدلالي:

من الواضح أنّ التغيّر الدلالي تحوّل مضاف إلى الدلالة وحاصل فيها، لكنّ السؤال الهام الذي به يتحدّد المعنى الدقيق للتغيّر الدلالي هو التالي:

في أيّ نوع من أنواع الدلالة يقع التغيّر الدلالي، بمعنى هل يقع في الدلالة باللفظ أم في دلالة اللفظ ؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال يقتضي إعادة النظر في هذين النوعين من الدلالة قصد ملاحظة ما يمكن أن يقع فيهما من تغيّرات دلالية:

4-1- التغيّر في الدلالة باللفظ:

تبيّن ممّا تقدّم أنّ الدلالة باللفظ استعمال يقوم به المتكلم، وتبيّن أنّ هذا الاستعمال إذا كان استعمالا للفظ في المعنى الموضوع له فهو حقيقة، وإذا كان استعمالا للفظ في معنى غير موضوع له فهو مجاز.

وبناء على ذلك يظهر ابتداء أنّه لا تغيّر عند استعمال اللفظ في معناه الحقيقي الذي وضع له.

لكنّ التغيّر الدلالي مجاله الاستعمال المجازي، لأنّ المتكلم في هذه الحالة لم يحافظ على العلاقة الحقيقية بين اللفظ ومعناه الموضوع له، بل أبقى اللفظ وغيّر معناه حين استعمله في مدلول مخالف للمعنى الأصلي، مع المحافظة على نوع من العلاقة بين المعنى الحقيقي الأوّل، والمعنى المجازي الثاني[1].

1- سيأتي الكلام على أنواع هذه العلاقة في موضعه من هذا البحث.

وبهذا يظهر أنّ التغيّر هنا استعماليّ تابع لقصد المتكلم، وأنّه لا يدخل على اللفظ في ذاته وإنّما يدخل على المعنى الموضوع له فينقله إلى معنى آخر.

4-2- التغيّر في دلالة اللفظ:

تبيّن ممّا تقدّم أنّ دلالة اللفظ فهم هو صفة للسامع، وأنّ هذا الفهم قد يكون مطابقا لتمام معنى اللفظ، وقد يكون متضمنا لجزئه، وقد يكون لازما خارجيا له.

وبناء على ذلك فلا تغيّر في الدلالة المطابقية، بل التغيّر مجاله التضمن الذي هو فهم مخصوص بجزء المعنى لا بتمامه، والالتزام الذي هو فهم يغيّر اتجاه المعنى المطابق أو الجزئي إلى معنى خارج عن اللفظ تماما لكنّه لازم من لوازمه الذهنية.

لكنّ هذا التغيّر الذي يقع في دلالتي التضمن والالتزام ليس تغيّرا حقيقيا يقع في ذات اللغة، وذلك لأنّ محله كما تقدّم بيانه هو قلب السامع أو عقله. بمعنى أنّه لا يغيّر ما قصده المستعمل من الكلام تغييرا يُلزمه بتغيير مقصده، فالحجّة إنّما هي للمستعمل لا للسامع أو المتلقي، لأنّ فهم السامع قد يكون قطعيا إذا وافق مقصود المتكلم موافقة لا تحتمل الخطأ، وقد يكون ظنيا إذا وافقه موافقة تحتمل الخطأ والصواب.

لذلك أكّد القرافي أنّ دلالة اللفظ علم – أي قطع – أو ظنّ[1] والظنّ أمر احتماليّ خاص بالسامع لا بالمتكلم، أي إنّه نسبيّ قابل للخطإ، والخطأ إذا حصل لا يعتبر تغييرا مقبولا لدلالة اللفظ، بل يعتبر تحريفا لها.

ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك بأن نؤكّد أنّ ما يقع في التضمن والالتزام ليس تغييرا أصلا، لأنّهما مرتبطان باللفظ ارتباطا وثيقا من جهة أنّ جزء المعنى مندرج في اللفظ ولا يخرج عنه، وأنّ لازمه مرتبط باللفظ وملازم له، وما سمي لازما إلاّ لأنّه ملازم لا ينفك عن معنى اللفظ وإن كان خارجا عنه.

1- نفائس الأصول: 2/ 584.

4. استنتاج واستشكال:

من المهم أن نختم هذا المبحث باستنتاج نستخلص فيه معنى التغيّر الدلالي وموضعه، واستشكال لما بقي غامضا من معنى هذا التغيّر نمهّد به للتفصيل الذي نزيد به المسألة وضوحا في المبحث الموالي.

5-1- الاستنتاج:

نستنتج ممّا تقدّم أنّ التغيّر الدلالي الذي تكلم عليه الأصوليون واتخذناه موضوعا لهذا البحث يمكن تعريفه كما يلي:

« هو نقل يقع باستعمال اللفظ في غير معناه الذي وضع له مع وجود علاقة بين المنقول عنه والمنقول إليه»

ويستنتج من هذا التعريف ما يلي:

أ- أنّ التغيّر الدلالي المقصود مجاله الدلالة باللفظ لا دلالة اللفظ.

ب- أنّه استعمال لا فهم.

ت- أنّه نقل يحدثه المتكلم لا السامع.

ث- أنّ السامع أو القارئ أو المخاطَب (بالفتح) أو المتلقي – مهما كانت تسميته – يقتصر دوره على فهم التغيّر الدلالي الذي استعمله المتكلم أو الكاتب، أو المخاطِب (بالخفض) أو المرسل – مهما كانت تسميته – فالسامع بناء على ذلك مطالب بفهم التغيير أو النقل لا بإحداثه.

ج- أنّ النقل أو التغيير يقع عند استعمال اللفظ في غير معناه لا عند وضع اللفظ لمعناه.

ح- أنّه يستلزم وجود معنى أصلي وضع اللفظ له، هو الذي يقع نقله أو تغييره بالاستعمال.

خ- أنّه يقتضي وجود علاقة بين المعنى الأصلي المنقول عنه والمعنى الثاني المنقول إليه.

د- أنّ هذه العلاقة تؤكد أنّ التغيّر الدلالي ليس نقلا فوضويا أو اعتباطيا يحدثه المستعمل في اللغة كما اتفق، بل هو استعمال مبنيّ على ضوابط تراعي معقولية اللغة وتحافظ على نظامها المعهود عند أهلها.

ومن المهم أن نلاحظ أنّنا استعملنا لفظ النقل في التعريف لسببين:

أحدهما: أنّ تعريف التغيير الدلالي بأنّه تغيير تكرار مستنكر في الحدود لأنّه من باب تعريف الشيء بنفسه.

ثانيهما: أنّ الأصوليين يستعملون كلمة النقل عند كلامهم على الحقائق العرفية المنقولة التي هي العرف العام، والعرف الخاص، وعرف الشارع، كما يستعملونها في التغيّر الدلالي الذي يكون في المجاز[1].

ولمّا كان الإيجاز مطلوبا في التعريفات فمن الأولى اختصار التعريف المتقدّم الذي أوردناه للتوضيح في التعريف التالي:

التغيّر الدلالي هو « استعمال اللفظ في غير معناه الذي وضع له لعلاقة »

وقد استغنينا عن لفظ النقل لأنّ الاستعمال في غير المعنى الموضوع له يستلزمه.

5-2- الاستشكال:

إنّ التعريف السابق غير سالم من المعارضة، بل يرد عليه الإشكالان التاليان:

1- من ذلك أنّ أبا إسحاق الشيرازي عرّف الحقيقة بأنّها « كل لفظ بقي على موضوعه ولم ينقل إلى غيره » أي لم يتغيّر بالاستعمال، وعرّف المجاز بأنّه « كل لفظ نقل عن موضوعه » أي تغيّر معناه عند الاستعمال، وقال في سياق إثباته للحقيقة الشرعية « إنّ الأسماء منقولة » أي متغيّرة من معانيها اللغوية إلى معان شرعية جديدة. (شرح اللمع: 1/ 172-173، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1: 1408هـ/ 1988م).

أ- أنّه تعريف مرادف للمجاز قد يفهم منه أنّ التغيّر منحصر فيه ولا يشمل الحقيقة غير اللغوية التي تتغيّر دلالتها عندما تصير حقيقة شرعية أو عرفية بأحد نوعيها العام والخاص.

والجواب أنّ الحقيقة غير اللغوية بأنواعها كانت في أصلها مجازا تحوّل بكثرة الاستعمال إلى حقيقة شرعية أو عرفية عامة أو عرفية خاصة.

وبناء على ذلك فإنّ الاستعمال المذكور في التعريف يشمل الاستعمال الكثير الذي صار حقيقة غير لغوية، والاستعمال القليل الذي بقي مجازا ولم يتحول إلى حقيقة.

والاستعمال بنوعيه يعتبر تغيّرا دلاليا من جهة أنّه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وبهذا يتبيّن أنّ التعريف المذكور ليس خاصا بالمجاز بل يشمله ويشمل الحقائق المنقولة بجامع الاستعمال المغاير للوضع الأوّل.

ويمكن أن نضيف جوابا آخر هو أنّ التعريف المذكور ليس مرادفا لتعريف المجاز، لأنّ المجاز لفظ، والاستعمال فعل يتعلق باللفظ، لذلك وجدنا القرافي بعد أن عرّف المجاز بأنّه « استعمال اللفظ في غير ما وضع له» تراجع عن هذا الحدّ قائلا « والصحيح في حدّ المجاز أن يقال هو اللفظ المستعمل، ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدّم، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الإطلاق، والعبارة الأخرى قليلة في استعمالهم».[1]

ب- أنّ الاقتصار على ذكر الاستعمال في التعريف يفهم منه أنّ الوضع لا يكون فيه التغيّر الدلالي.

والجواب أنّ الوضع يطلق ويراد به الاستعمال. وهذا يقتضي توضيحا سيأتي تفصيله في المبحث التالي.

1- شرح تنقيح الفصول: ص 42.

المبحث الثاني
التغيّر الدلالي من الوضع إلى الحمل

العنصر الأوّل: الوضـع

العنصر الثاني: الاستعمال

العنصر الثالث: الحمـل

ركّزنا النظر في المبحث السابق على التغيّر الدلالي الذي يقع في الدلالة باللفظ، وتبيّن لنا أنّ الدلالة باللفظ تقتضي وضعا سابقا للألفاظ، كما تكلمنا على دلالة اللفظ التي هي فهم لألفاظ اللغة بمعانيها الحقيقية أو المتغيّرة.

وبذلك يتبيّن أنّ الدلالة تتكوّن من العناصر التالية:

أ- **الوضع**: الذي قام به واضع اللغة، وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.[1]

ب- **الاستعمال**: وهو إطلاق الكلام، وقصد معنى ما، أو هو الدلالة باللفظ.

ت- **الفهم**: وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم، أو دلالة اللفظ. والرائج في كتب الأصوليين استعمال مصطلح الحمل للدلالة على ما يعتقد السامع من مراد المتكلم.

ومن المهمّ تفصيل هذه العناصر بالقدر الذي نراه كافيا لبيان مواضع التغيّر الدلالي التي أجملناها في المبحث السابق.

العنصر الأوّل: الوضع

الوضع هو « تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا عُلم الأوّل عُلم الثاني »[2].

. هذا تعريف عام للوضع بقطع النظر عن الشيء الموضوع سواء أكان إشارة كحركة اليد والحاجب، كالجِرم الموضوع على شكل الشيء أم لفظا[3].

ولّما كان المقصود هو الوضع اللغوي للألفاظ يمكن تعريف وضع اللفظ بأنّه «تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث إذا علم الأوّل علم الثاني».

1- محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 32، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان: 2006م.

2- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 179.

3- م.ن: 1/ 180.

ويشترط في التخصيص وجود القصد[1] وهذا القصد لا يكون إلاّ من واضع مريد.

ويظهر من التعريف أنّ الوضع يقتضي وجود أربعة عناصر هي:

أ- الواضع، أي المُخصِّص.

ب- الموضوع، وهو اللفظ.

ت- الموضوع له، وهو المعنى.

ث- العلاقة بين الموضوع والموضوع له، وهي النسبة التي تنشأ بينهما بالوضع، أي الدلالة.

وذكر القرافي أنّ الوضع في اصطلاح العلماء يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان:

أ- جعل اللفظ دليلا على المعنى، وهو وضع اللغات.

ب- غلبة استعمال اللفظ في المعنى، وهو وضع الحقائق الشرعية والعرفية.

ت- أصل الاستعمال، ولو مرة واحدة. وهذا الإطلاق مختلف فيه، لأنّه لا يطلق إلاّ في موضع اختلافهم: هل من شرط المجاز الوضع أو ليس من شرطه ذلك، ومرادهم بالوضع أنّه لا بدّ أن ينقل عن العرب استعمال اللفظ ولو مرة واحدة ليقال بالمجاز.[2]

ولمّا كان الإطلاق الثالث قليل الورود وجزئيا سنقتصر في كلامنا على الإطلاقين الأوّل والثاني اللذين يتعلق بهما التغيّر الدلالي:

1. وضع اللغة:

المقصود بوضع اللغة كما تقدّم هو تخصيص الألفاظ بالمعاني، أي جعلها دالة عليها إذا أطلقت.

1- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 192.

2- نفائس الأصول: 2/ 587-588.

والمقصود بالجعل هنا هو الجعل الأوّل الذي أسّس به أهل اللغة لغتهم.

وقد أطال الأصوليون الكلام على ثلاثة عناصر يتكون منها الوضع، وهي: الواضع، والموضوع له، والعلاقة بين الموضوع والموضوع له. وفيما يلي بيان إجمالي لذلك.

1-1: الواضع:

اختلف الأصوليون في مسألة الواضع على أربعة مذاهب أطالوا في تفصيل أدلتها، وليس من غرضنا متابعة هذه التفاصيل لأنّهم أثاروا فيها خلافات كلامية خارجة عن أصول الفقه، ولأنّ أغلب ما ذكروه غير مفيد لبحثنا الذي نهتمّ فيه بالتغيّر الدلالي، والواضع هو الذي يؤسس الدلالة، أمّا الذي يغيّرها فهو المستعمل. لذلك سنذكر هذه المذاهب بطريقة مجملة[1] على أساس أنّ البحث في تغيّر الدلالة يستدعي منهجيا استحضار واضعها الأوّل قبل الكلام على استعمالها الذي أحدث التغيّر.

والمذاهب الأربعة في المسألة هي التالية:

أ- مذهب القائلين بأنّ اللغة توقيفية من وضع الله تعالى، وهو مذهب الأشعري وابن فورَك[2] كما قال الرازي[3] واختاره ابن حزم[4] ودافع عنه[5].

1- فصّلت هذه المسألة في أطروحة دكتوراه الدولة التي عنوانها "علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام" من ص 352 إلى 367، مكتبة حسن العصرية، بيروت – لبنان، ط 1: 1431هـ/ 2010م.

2- الأستاذ أبو بكر بن محمد بن الحسن بن فورك – بضم الفاء وفتح الراء – الأصبهاني، متكلم، وأصولي، وأديب، ونحوي، وواعظ مشهور، وفقيه شافعي، من مصنّفاته "دقائق الأسرار" و"مشكل الحديث وبيانه" ت: 406هـ (وفيات الأعيان: 4/ 272-273، هدية العارفين: 2/ 60).

3- المحصول: 1/ 57.

4- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، أصوليّ، ومحدّث، وفقيه ظاهري، أحد الأعلام المشهورين، من مؤلفاته "المحلّى" و"الفِصَل في الملل والأهواء والنحل"، ت: 456هـ (وفيات الأعيان: 3/ 325-326).

5- الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 29-30، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1: 1400هـ/ 1980م.

ودليلهم النقلي على ذلك قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1] أمّا مستندهم العقلي فيتلخّص في أنّه يستحيل أن يقع الاصطلاح ابتداء على لغة، لأنّ ذلك لا يكون ضرورة إلاّ بكلام متقدّم بين المصطلِحين على وضعها، أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها، وإذا قلنا إنّ الاتفاق المتقدّم هو اللغة الاصطلاحية، فهو نفسه يحتاج إلى اتفاق متقدّم عليه، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهو تسلسل باطل، فيتعيّن أنّ اللغة الأولى بتوقيف من الله تعالى[2].

ب- مذهب القائلين بأنّ اللغة اصطلاحية من وضع البشر، وهو مذهب المعتزلة.[3]

ومستندهم النقلي في ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِ ﴾[4]. وهذا يقتضي تقدّم اللغة على بعثة الرسول، فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف لا يحصل إلاّ بالبعثة، لزم الدور، وهو محال[5].

ت- مذهب القائلين بالتوزيع، وهو منقول عن أبي إسحاق الإسفراييني[6]. ومعنى ذلك أنّ القدر الضروري الذي وقع به الاصطلاح توقيفي، أمّا الباقي فاصطلاحي[7].

ث- مذهب التوقف، وهو اختيار القاضي الباقلاّني[8] وعدد من مشاهير الأشاعرة

1- البقرة: الآية 31.

2- الرازي: المحصول، 1/ 59.

3- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، 15/ 106، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، ط1: 1960م و1961م، و1963م، (طبع على مراحل في عدة سنوات).

4- إبراهيم: الآية 4.

5- الرازي: المحصول، 1/ 61.

6- إبراهيم بن محمد بن مهران الإسفراييني، الفقيه الشافعي، المتكلم، الأصولي، من تصانيفه "جامع الحلي في أصول الدين والردّ على الملحدين"، ت: 418هـ (وفيات الأعيان: 1/ 28).

7- الرازي: المحصول، 1/ 58.

8- محمد أبو بكر بن الطيّب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاّني، متكلم أشعري، وأصولي بارع، سكن بغداد، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته. من مصنّفاته "التقريب في أصول الفقه" و"الإنصاف فيما يجب اعتقاده" و"الانتصار لنقل القرآن" وغير ذلك، ت: 403هـ (الديباج: ص 267-268).

بعده، مثل إمام الحرمين الجويني[1] والغزالي[2] والرازي[3].

ومعنى التوقف عند هؤلاء عدم الجزم بقول من الأقوال، واعتبار الخوض في هذه المسألة فضولا بلا جدوى. فالتوقيف الإلهي عندهم جائز عقلا، وكذلك الاصطلاح البشري، لكنّ إثبات وقوع أحد هذين الجائزين يحتاج إلى دليل سمعي قاطع، وليس في المسألة أخبار ثابتة. لذلك وجب التوقف عن الخوض في ترجيح أحد القولين، إذ ليس في أدلة الخائضين في ذلك سوى الظنّ والاحتمال[4].

والحقّ أنّ هذه المسألة التي تبحث في جذور اللغة عند الإنسان القديم إبّان لحظات التأسيس الموغلة في أعماق التاريخ البعيد جدا لا مطمع فيها للقطع، وليس لها فائدة عملية تذكر بالنسبة إلى الفهم واستنباط الأحكام، وقد أثارها الأصوليون لاعتبارات كلامية لا تهمّنا في هذا السياق.

لكنّ المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو واضع اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، ويهتمّ الأصوليون بالبحث في دلالاتها، ولا شكّ في أنّها من وضع العرب، لأنّها مضافة إليهم كما قال تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[5].

1- أنظر: البرهان في أصول الفقه 1/ 130-132، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4: 1417هـ/ 1996م. وإمام الحرمين هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، من أعلام الأشاعرة والشافعية، من مصنّفاته "تلخيص التقريب" و"الشامل في أصول الدين" و"الإرشاد"، ت: 478هـ (طبقات الشافعية: ص 174-176).

2- أنظر: المستصفى ص 181، والغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الشافعي، الملقب بحجة الإسلام، وهو علم معروف في الكلام، والفلسفة، والمنطق، والأصول، والتصوف، كثير التأليف في عدة علوم، ت: 505هـ (طبقات الشافعية: ص 192-195).

3- المحصول: 1/ 64.

4- الغزالي: المستصفى، ص 181.

5- الشعراء: الآيات 193 – 194 – 195.

ثمّ إنّ عامة المباحث اللغوية في علم أصول الفقه يفهم منها بوضوح أنّ الأصوليين كانوا يبحثون في لغة يعرفون أنّها من وضع العرب واصطلاحهم، وإن كانت أسماء الواضعين الأوائل غير معلومة بالتحديد.

1-2: الموضوع له:

إذا كان الموضوع الذي وضعه الواضع لفظا فما هو الموضوع له ؟

ويعود سبب هذا السؤال إلى أنّ اللفظ في حقيقته « صوت معتمد على مخرج حرفٍ فصاعدا»[1]. وهذا اللفظ الموضوع بوصفه صوتا ليس عين الموضوع له، بل هو دال عليه.

وقد اختلف الأصوليون في تحديد الموضوع له: هل هو المعنى الذهني، أو الموجود الخارجي، أو هو أعمّ منهما ؟

وأشهر مذاهبهم في ذلك ثلاثة:

أ- المعنى الذهني:

وهو اختيار الغزالي[2] والرازي[3] وتبعه البيضاوي[4].

ومعنى ذلك عندهم أنّ اللفظ ليس موضوعا للموجود الخارجي، أي لما هو موجود خارج الذهن، بل هو موضوع للمعنى الذهني. وهذا يقتضي التفريق بين الوجود في الأعيان، والوجود في الأذهان، والوجود في اللسان.

فالوجود في الأعيان هو الوجود الخارجي، كالسماء مثلا، لها وجود في عينها وذاتها خارج الذهن.

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 68، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2: 1403هـ/ 1983م.

2- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: ص 8-9، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (د.ت).

3- المحصول: 1/ 68.

4- منهاج الوصول إلى علم الأصول (مع شرح الإسنوي): 1/ 179، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1: 1420هـ/ 1999م. والبيضاوي هو أبو الخير عبد الله بن عمر، ناصر الدين، ولي قضاء القضاة بشيراز، أصولي وفقيه شافعي، من مصنّفاته "أنوار التنزيل في أسرار التأويل" و"شرح مصابيح السنّة للبغوي" ت: 685هـ (هدية العارفين: 1/ 461-462).

والوجود في الأذهان هو الصورة التي تنطبع في أبصارنا ثمّ في خيالنا عن السماء دون أن تكون عين السماء.

والوجود في اللسان هو الألفاظ المركبة من أصوات، وهذه الأصوات وضعت للدلالة على المعاني التي في الأذهان، لا على الأعيان الخارجية في ذاتها[1].

وهذا الرأي هو الشائع بين علماء الألسنية في العصر الحديث، مع الملاحظ أنّ أغراضهم وطرق بحثهم تختلف عن مقاصد الأصوليين ومناهجهم، فالدلالة عندهم تتكون من ثلاثة عناصر:

أوّلها: الدليل أو الدال، وهو الرمز أو اللفظ بوصفه علامة صوتية.

ثانيها: المدلول، وهو المحتوى الذهني أو الفكري.

ثالثها: المرجع، وهو مصطلح يقصدون به الموجود في العالم الخارجي أو في الأعيان[2].

ب- الموجود الخارجي:

نسب عدد من الأصوليين[3] هذا المذهب إلى أبي إسحاق الشيرازي[4].

ويظهر أنّ هذا خطأ في النقل، لأنّ كلام الشيرازي في شرح اللمع إنّما نفى إفادة اللفظ للمعنى في خصوص أسماء الأعلام فقط[5] بمعنى أنّ أسماء الأعلام كزيد وعَمْرو هي الموضوعة للموجودات الخارجية قصد التمييز بينها. وهذا التخصيص استثناء اتفق عليه الأصوليون القدامى بمن فيهم أصحاب القول الأوّل، وهو ما عليه علماء الدلالة المحْدثون[6].

1- الغزالي: المقصد الاسنى، ص 8.

2- منقور عبد الجليل: علم الدلالة، ص 58-59، اتحاد الكتاب العرب، دمشق: 2001.

3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 75، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه 2/ 13، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2: 1413هـ/ 1992م.

4- هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزابادي، الملقب بجمال الدين، أصولي وفقيه شافعي، من كتبه "اللمع" و"التبصرة في أصول الفقه" و"المعونة في الجدل"، ت: 476هـ (وفيات الأعيان: 1/ 29-31).

5- شرح اللمع: 1/ 167.

6- منقور عبد الجليل: علم الدلالة، ص 59.

أمّا ما عدا أسماء الأعلام وهو أكثر ألفاظ اللغة فقد أكّد الشيرازي بوضوح أنّه «يفيد معنى فيما سمّي له ووضع له»[1].

ت- المعنى من حيث هو هو:

وهو ما ذهب إليه المتأخرون من الأحناف كابن الهمام[2] وابن عبد الشكور[3]. ومرادهم بذلك أنّ اللفظ موضوع لذات المعنى من حيث هو هو أعمّ من كونه الموجود الخارجي أو المعنى الذهني، فلفظ "الإنسان" مثلا موضوع لمعنى الحيوان الناطق من حيث هو أعمّ من أن يكون موجودا في الذهن أو في الخارج. ويستثنى عندهم من ذلك أسماء الأعلام، فهي موضوعة لما في الخارج، أي للأشخاص[4].

يظهر من هذه النقول أنّ المذهب الثاني افتراض لم يقل به أحد، وأنّ المذهب الثالث محاولة للجمع بين المذهبين الأوّل والثاني. ولكن، لمّا رأينا أنّ المذهب الثاني لم يختره أحد وأنّه افتراض وخطأ في النقل، فإنّ محاولة الجمع لا قيمة لها، ولا يمكن اعتبارها مذهبا ثالثا، بل هي مذهب ثان يدخل الموجود الخارجي في المعنى الذهني، لكنّه إدخال غير صحيح لما رأيناه من ضرورة التفرقة بين المعنى الذي هو صورة موجودة في الذهن، والموجود الخارجي أو الوجود في الأعيان خارج الذهن.

والحاصل أنّ عامّة الأصوليين وكذلك علماء الدلالة المحدثون يرون أنّ الألفاظ موضوعة للدلالة على المعاني الذهنية، أي على الصور التي يحملها الذهن عن الموجودات

1- شرح اللمع: 1/ 168.

2- كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري، الحنفي، المشهور بابن الهمام، من أشهر مصنّفاته إلى جانب "تحرير الأصول" كتاب "المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة". ت: 861هـ (هدية العارفين: 1/ 201).

3- محبّ الله بن عبد الشكور، البهاري، الهندي، الحنفي. من مؤلفاته "سلّم العلوم في المنطق". ت: 1119هـ (هدية العارفين: 2/ 5).

4- تحرير الأصول المعروف بالتحرير: 1/ 75 (مع شرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج)، ابن عبد الشكور: مسلّم الثبوت، 1/ 182 (مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري) دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2: 1403هـ/ 1983م.

الخارجية، ويستثنون من ذلك أسماء الأعلام الموضوعة للدلالة على الأشخاص لا على المعاني.

1-3: العلاقة بين الموضوع والموضوع له:

إنّ العلاقة التي تربط بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له هي الدلالة، إذ اللفظ هو الدال، والمعنى هو المدلول. والسؤال المطروح هنا ليس المقصود منه إثبات هذه الدلالة أو نفيها، إذ لا خلاف في وجودها، وإنّما المقصود هو البحث في أصل هذه الدلالة عند وجودها الأول زمن الوضع، هل هي مبنية على وجه من وجوه التناسب بين اللفظ والمعنى، أو هي مجرّد وضع اختياري لم يوجبه شيء ؟

نسب عدد من الأصوليين إلى عبّاد الصيمري[1] من المعتزلة القول بوجود مناسبة طبيعية بين اللفظ والمعنى[2] وبناء على هذا الرأي فإنّ واضع اللفظ لا اختيار له في وضع الألفاظ، فبما المعاني والأشياء تفرض ألفاظها الدالة عليها فرضا طبيعيا، فليس له إلاّ أن ينطق بتلك الألفاظ التي لم يضعها بإرادته.

كما نسب هذا القول إلى جماعة من المشتغلين بعلم التكسير أو علم الحروف[3] وهو علم يعتقد أصحابه أنّ الحروف لها طبائع متنوعة، كالحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي بناء على تلك الخواص تصلح لإحداث الأمراض أو المداواة منها، كما يوجد في نظرهم تناسب طبيعي بين طبائع الشخص والحروف التي يتكون منها اسمه[4].لكنّ هذا الكلام يخرج المسألة من العلم إلى الشعوذة والتخرّصات الغيبية.

والحق أنّ القول بالمناسبة الطبيعية مذهب هامشيّ يصعب تصوّره فضلا عن قبوله، أمّا الأصوليون واللغويون فقد انقسموا إلى اتجاهين:

1- أبو سهل عبّاد بن سليمان الصَّيْمَرِي، نسبة إلى صيمر قرية في آخر عراق العجم وأوّل عراق العرب، وهو من معتزلة البصرة، من الطبقة السابعة، وكان من أصحاب هشام بن عمرو الغوطي. ت: 250هـ (ابن المرتضى: المنية والأمل، ص 44، حيدر آباد: 1316هـ/ 1898م).

2- الرازي: المحصول 1/ 57، القرافي: نفائس الأصول 1/ 459.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 404، الزركشي: البحر المحيط، 2/ 35.

4- الزركشي: البحر المحيط، 2/ 34.

أحدهما: يثبت المناسبة بين الألفاظ ومعانيها بطريقة رأوها معقولة تخالف مذهب المناسبة الطبيعية غير المعقول. وقد اختار هذا المذهب جماعة من الأحناف منهم الكمال ابن الهمام[1] وابن عبد الشكور[2].

وهم يرون أنّه يصعب حمل اختيار العقلاء لألفاظ اللغة على محض الاتفاق بغير مبرّر، فمعقولية العلاقة بين الموضوع والموضوع له أمر تقتضيه حكمة الواضع. وأيّدوا موقفهم بما ذهب إليه بعض اللغويين من أهل التصريف والاشتقاق مؤكدين أنّ الحروف لها خواص تناسب معناها من شدة وضعف وغيرهما كالجهر والهمس والمتوسط بينهما، وتلك الخواص الثابتة في أصوات الحروف تستدعي في حق العالم بها إذا أخذ في تعيين شيء منها لمعنى من المعاني أن لا يهمل التناسب قضاء لحق الحكمة، فالفاء مثلا حرف رخو، بينما القاف حرف شديد، لذلك استعمل لفظ "الفصم" للدلالة على كسر الشيء من غير أن يبين، واستعمل لفظ "القصم" للدلالة على كسر الشيء حتى يبين[3].

لكنّ القول بالتناسب بين الألفاظ ومعانيها على وجه خصائص الحروف، أو على وجه اختلاف طبائع السكان، أو بناء على محاكاة الأصوات المسموعة ليس مطّردا في جميع ألفاظ اللغة، فهو ممكن القبول في بعض الألفاظ المسموعة كدويّ الريح، وخرير الماء، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الضبي[4] لكنه غير مقبول فيما عدا ذلك من الألفاظ التي تتكون منها أكثر اللغة، وقد كان الأحناف واقعيين حين أكّدوا أنّ مذهبهم غير شامل لجميع كلمات اللغة كما قال ابن أمير الحاج[5] « اعتبار التناسب بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات يتأتّى في بعض الكلمات، وأمّا اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر أنّه متعذّر، فما الظنّ في اعتباره في جميع كلمات اللغات»[6].

1- التحرير: 1/ 74.

2- مسلّم الثبوت: 1/ 184.

3- الزركشي: البحر المحيط 2/ 33، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 74-75.

4- ابن جنّي: الخصائص، 1/ 47-48، الهيئة المصرية للكتاب، 1999 م.

5- محمد بن الحسن الحلبي، الحنفي، شمس الدين، فقيه وأصولي ومفسّر، ت: 879هـ (السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 9/ 210-211، مكتبة الحياة، بيروت: 1999 م).

6- التقرير والتحبير: 1/ 75.

ثانيهما: مذهب نفي المناسبة، وهو مذهب جمهور الأصوليين من مختلف المدارس الفقهية والكلامية، والرأي عندهم أنّه لا وجود لمناسبة معقولة بعينها توجب تخصيص لفظ بمعنى دون غيره للدلالة على معنى معيّن، فنسبة الألفاظ إلى المعاني قبل الوضع متساوية بغير مرجّح، وإنّما « المخصص لبعضها ببعض المعاني دون بعض هو إرادة الواضع المختار، سواء أكان هو الله تعالى أم غيره»[1].

وبناء على ذلك فإنّ اللفظ هو علامة تعرّف بالمعنى، ولا يفترض في العلامة أن يكون بينها وبين المعنى أمر معقول يوجب على جميع العقلاء تخصيصها به، فوضعها هو محض اختيار حرّ، أو هو مجرّد خطور لفظ عند الوضع بالبال دون غيره[2] فليس في الماء مثلا معنى معقول يوجب تسميته بهذا الاسم دون أن يسمّى باسم آخر مركّب من حروف الهجاء[3]، ومعلوم أنّ لغات الأمم تختلف في تسميته رغم أنّ المسمّى واحد. والعرب قد تضع اللفظ الواحد للشيء ونقيضه، مثل لفظ "القرء" الواقع على الحيض والطهر، ولفظ "الجَوْنِ" الذي يطلق على الأبيض والأسود، فلو كانت المناسبة موجبة للوضع لكان اللفظ مناسبا لأحد المعنيين دون الآخر[4]، ولو أنّ الواضع في ابتداء الوضع «وضع لفظ الوجود على العدم، والعدم على الوجود، واسم كلّ ضدّ على مقابله لما كان ممتنعا»[5].

فظهر بذلك – كما أكّد الآمدي – «أنّ سبب تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني هو الإرادة المخصّصة، أو الوضع الاختياري، سواء أكان الواضع هو الله تعالى أم المخلوق لغرض أو لغير غرض»[6].

وهذا المذهب الذي اختاره معظم القدماء هو الذي رجّحه عامة علماء اللغة

1- م.ن: 1/ 74.

2- الرازي: المحصول، 1/ 58.

3- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 31.

4- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 1/ 74.

5- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 104.

6- م.ن: 1/ 104-105.

واللسانيات المحدثين، ويسمّونه مبدأ "اعتباطية الدلالة". يقول فرديناند دي سوسير عالم اللسانيات السويسري « إنّ العلاقة التي تربط الدلالة بالمدلول هي علاقة اعتباطية، أو بعبارة أخرى، لما كنّا نقصد بالدلالة الكل الحاصل من اجتماع الدال واتحاده بالمدلول فإننا نستطيع أن نقول على وجه الاختصار: إنّ الدلالة اللسانية اعتباطية. وهكذا فإنّ معنى لفظ "الأخت" ليس مرتبطا بأي علاقة قد نتخيّلها موجودة داخل سلسلة أصوات لفظ الأخت، وهي أصوات اتخذت وسيلة كصوت دال، لأنّه يمكن لهذه العلاقة أن تصوّر بأي سلسلة أخرى من الأصوات تكون دالة»[1].

استنتاج:

إنّ وضع ألفاظ اللغة بالمعنى الذي تقدم، أي ابتداء وضعها، ليس فعلا تتغير به الدلالة، لأنّ الوضع الأوّل تأسيس وليس تغيرا، إذ لا تغيير إلا لشيء موضوع سابقا، فالعلاقة بين كل لفظ ومعناه قبل الوضع هي علاقة ممكنة وقابلة لكثير من الاحتمالات، والواضع هو الذي يختار اللفظ الذي يريده ليدل به على المعنى الذي يريده.

والسؤال الذي يطرح هنا، هو: هل يمكن تغيير هذا الوضع الأوّل باستعمال الألفاظ في غير معانيها التي وضعت لها ابتداء ؟

لو قلنا بأنّ واضع الألفاظ ابتداء هو الله تعالى، ولو قلنا أيضا بأنّ العلاقة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له علاقة طبيعية وضرورية لما جاز القول بإمكان حصول تغيرات دلالية بعد ذلك، إذ لا يجوز مخالفة ما وضعه الله تعالى على القول الأوّل، ولا يمكن التحرر من الضروريات الطبيعية بناء على القول الثاني.

لكنّ القول الذي عليه جمهور الأصوليين هو أنّ اللغة العربية من وضع العرب، والعلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقة ضرورية، أي هي اختيار حرّ لا يقوم على مناسبة معقولة أو واجبة. ولمّا كانت هذه العلاقة غير ضرورية، فليس هناك ما يمنع من إمكان دخول

1- محاضرات في علم اللسان العام: ص 87-88، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء: 1987 م.

تغيرات دلالية بأن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له أصالة.

وبهذا نستنتج أنّ التغيرات الدلالية التي سيأتي الكلام عليها تتأسس على أمرين:

أحدهما: أنّ واضع اللغة هو الإنسان.

ثانيهما: أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست ضرورية ولا واجبة.

2. غلبة الاستعمال:

فسّر القرافي هذا المعنى الثاني للوضع بقوله:

« وثانيها: غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر من غيره، وهذا هو وضع الحقائق الشرعية والعرفية، فإنّ حملة الشريعة لم يجتمعوا في موضع واحد، أو زمان واحد، وقالوا: نتفق على تسمية النقص، والقلب، والعكس، وغير ذلك من أسماء العبادات، كما اتفقوا على تسمية الاعتكاف للبث الخاص، والموالاة والترتيب للصفتين الخاصتين في الطهارات.

وكذلك لم يجتمع أهل العرف على جعل اللفظ للدابة بإزاء الحمار أو غيره، بل كثر الاستعمال في هذه المعاني وهجر غيرها حتى صار لا يفهم إلا هي، فهذا هو الوضع فيها»[1].

لقد نقلنا هذا الكلام رغم طوله النسبي، لأنّه تحليل دقيق للطريقة التي يتحوّل بها الاستعمال إلى وضع.

فالاستعمال هنا ليس استعمالا بالمعنى الذي سيأتي في العنصر التالي، لأنّه في معنى الوضع، لكنّه ليس وضعا بالمعنى الابتدائي المتقدم، لأنّه وضع ثان غيّر المعنى الأوّل.

إنّ علماء الشريعة لم يجتمعوا على صعيد واحد لوضع الألفاظ الخاصة بالعبادات، ولم يجتمع أهل العرف كذلك لوضع الحقائق العرفية، لكن غلبة استعمال اللفظ في معنى مخصوص مغاير للمعنى الموضوع له هي التي تجعله أشهر في المعنى الجديد من غيره، وتجعله

1- نفائس الأصول: 2/ 587.

متبادرا إلى الذهن عند الإطلاق دون حاجة إلى قرينة كما في المجاز. وبذلك يصير المعنى المخصوص الذي غلب فيه استعمال اللفظ حقيقة شرعية أو عرفية لأنّه نقل عن مسمّاه الأوّل إلى مسمّى ثان. وهذا النقل التغييري يسمّى وضعا، لأنّ الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى، لكنّ هذا التخصيص إذا كان تأسيسيا في ابتداء الوضع فهو حقيقة لغوية، وإذا كان تغييريا بغلبة الاستعمال فهو حقيقة شرعية أو عرفية.

وقد بيّن القرافي أنّ الحقيقة الشرعية كانت في بداية الاستعمال مجازا لغويا بقرينة، لكنّ هذا الاستعمال عندما يكثر يتحوّل إلى حقيقة شرعية منقولة لا تحتاج معرفتها إلى استحضار القرينة لأنّ المعنى يكون متبادرا، وكذلك الأمر في الحقيقة العرفية.[1]

والذي نستنتجه من هذا البيان أنّ الوضع بالمعنى التأسيسي الأوّل لا تشترط فيه علاقة معقولة بين اللفظ والمعنى، أمّا الوضع بالمعنى الثاني الذي هو نقل وتغيير بغلبة الاستعمال فلا بدّ فيه من علاقة معقولة تربط بين المعنى الأوّل والمعنى الثاني المنقول له، غير أنّ هذه العلاقة التي تسمّى قرينة تلاحظ في بداية الاستعمال عندما يكون اللفظ مجازا لغويا، فإذا اشتهر الاستعمال لم تعد القرينة أو العلاقة مطلوبة عند الفهم لأنّ المعنى يصير متبادرا.

وبهذا نفهم أنّ التغيير الدلالي بغلبة الاستعمال ليس فعلا مطلق الحرية بلا ضوابط، بل هو قائم على علاقة تراعي ما وضعه أهل اللغة الأوائل، فالمستعملون الناقلون لهم حرية في التغيير، لكنّها حرية منضبطة تحافظ على وجوه رابطة بين الوضع الأصلي للغة، والوضع الثاني للحقائق الشرعية والعرفية. فليس التغيير بهذا المعنى فعلا فوضويا، بل هو تطوير للغة في نسق معقول يمكن تفسيره عند النظر في مرحلة المجاز اللغوي الفاصلة بين الحقيقة اللغوية الموضوعة ابتداء والحقيقة الشرعية أو العرفية الموضوعة بغلبة الاستعمال.

1- شرح تنقيح الفصول: ص 20.

العنصر الثاني: الاستعمـال

إنّ الاستعمال بالمعنى السابق وضع، وتغيير ترتب عليه نقل اللفظ من دلالة إلى أخرى لأنّه مقيّد بالغلبة والشهرة، أمّا الاستعمال المقصود هنا فهو مطلق غير مقيّد بالتغيير، بمعنى أنّه يحتمل التغيير وعدمه بحسب قصد المتكلم.

قال القرافي: « الاستعمال هو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم، وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما، وهو المجاز»[1].

رأينا سابقا أنّ الاستعمال دلالة باللفظ، لذلك كان قصد المتكلم عنصرا أساسيا في تعريفه، وقد عبّر عنه القرافي بلفظ الإرادة، فهي التي تعيّن مراد المتكلم من إطلاق اللفظ.

والذي يهمنا من هذا التعريف هو ملاحظة مواضع التغيّر الدلالي. فهو يقسم الاستعمال بحسب الإرادة إلى قسمين:

أحدهما: إرادة المسمى بالحكم:

وهي الحالة التي يستعمل فيها المتكلم اللفظ ويريد المعنى الموضوع له بالحكم، أي بحكم الوضع دون حاجة إلى قرينة.

ففي هذه الصورة لا يحدث المتكلم أي تغيير في الدلالة، لأنّه التزم بحكم الوضع، واستعمل اللفظ بوصفه حقيقة موضوعة.

لكنّ هذا لا يعني انتفاء التغيّر انتفاء مطلقا، وذلك لأنّ الحقيقة وردت مطلقة بحيث يجوز أن يريد المتكلم الحقيقة اللغوية كما يجوز أن يريد الحقيقة الشرعية أو العرفية بنوعيها العام والخاص.

فإذا أراد الحقيقة اللغوية الموضوعة أصالة، فلا وجود للتغيّر الدلالي أصلا.

أمّا إذا أراد حقيقة من الحقائق الثلاث الشرعية، أو العرفية العامة، أو العرفية

1- نفائس الأصول: 2/ 588.

الخاصة، فإنّه يكون قد استعمل لفظا تغيّرت دلالته بكثرة الاستعمال الذي يعتبر وضعا كما تقدّم بيانه.

لكنّ المستعمل في هذه الحالة ليس هو الذي غيّر الحقيقة اللغوية إلى شرعية أو عرفية، وإنّما استعمل اللفظ في معنى وجده قد تغيّر قبله بكثرة الاستعمال.

لذلك لم يكن في حاجة إلى قرينة تدلّ على مقصوده، إذ الحقائق بأنواعها موضوعة قبله.

لكنّه في الحالة الثانية يحتاج إلى قرينة لأنّه هو الذي ينشئ التغيير كما سيتبيّن ذلك فيما يلي:

ثانيهما: إرادة غير المسمّى لعلاقة:

في هذه الحالة يتجوّز المستعمل فيطلق اللفظ ليدلّ به على مسمّى أو معنى مخالف لما وضع له لغة أو شرعا أو عرفا، وهذا هو المجاز.

وذلك كأن يستعمل لفظ الأسد، لا في الحيوان المعروف، وإنّما للدلالة على رجل شجاع، فهذا تغيير مجازي، لكنّه غير متبادر إلى الذّهن بمجرّد الاستعمال، لذلك احتاج هذا التغيير إلى علاقة تسمّى قرينة يتعيّن بها المراد الذي لم يوضع له اللفظ، فالشجاعة صفة مشتركة بين الأسد والرجل المقصود، وقد يحتاج الأمر إلى قرينة سياقية كأن يكون المتكلم ذكر لفظ الأسد في سياق وصفه لمعركة حربية.

إنّ ذكر العلاقة في هذه الحالة يعني أنّ المستعمل ليس حرّا حرية مطلقة تبيح له تغيير الدلالة كما اتفق، بل لا بدّ من وجود علاقة تحافظ على خيط رابط بين المعنى الأصلي الذي وضع له اللفظ، والمعنى المغاير الذي لم يوضع له.

وبهذا يظهر أنّ الحرية التي لواضع اللغة الأوّل ليست كالحرية التي للمستعمل، فالأصوليون كما رأينا لم يشترطوا عند الوضع الأوّل مناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له، لكنهم اشترطوا علاقة معقولة عند إرادة تغيير الدلالة الأصلية، وذلك قصد

المحافظة على تماسك اللغة، وعلى الأصول الموضوعة التي يتمّ بها الحد الأدنى من التفاهم.

والتغيير الحاصل في هذه الحالة ليس نقلا دلاليا يتحوّل إلى حقيقة شرعية أو عرفية، بل هو تغيير مؤقت خاص بحالة الاستعمال، ويمكن مع ذلك أن يصير نقلا تتكون به حقيقة جديدة إذا كثر هذا الاستعمال واشتهر، لأنّ الحقائق الشرعية والعرفية كانت في الأصل مجازات لغوية عند بداية الاستعمال نقلتها الشهرة إلى مستوى الحقيقة الموضوعة.

والملاحظ مقارنة بما تقدّم في الحالة الأولى أنّ المستعمل للحقيقة الشرعية أو العرفية ليس هو الذي يغيّر الدلالة، لأنّه يستعمل تغيرا مستقرّا قبله بكثرة الاستعمال، أمّا في الحالة الثانية فالمستعمل هو الذي يحدث التغيير، لذلك احتاج تغييره إلى علاقة.

ويمكن تلخيص ما تقدّم في الجدول التالي:

الحقيقة اللغوية	إرادة المسمّى	لا تغيير أصلا
الحقيقة الشرعية	إرادة المسمّى	تغيير يحدثه الشارع لا يغيّره المستعمل
الحقيقة العرفية	إرادة المسمّى	تغيير يحدثه العرف لا يغيّره المستعمل
المجـــاز	إرادة غير المسمّى	تغيير يحدثه المستعمل لعلاقة

العنصر الثالث: الحمل

عرّف القرافي الحمل بأنّه « اعتقاد السامع مراد المتكلم من اللفظ»[1].

ينقلنا هذا التعريف من فعل المتكلم إلى فعل السامع أو القارئ للنصّ، أي من الدلالة باللفظ في مرحلة الاستعمال إلى دلالة اللفظ في مرحلة الفهم.

وقد شاع استعمال مصطلح الحمل بين الأصوليين والفقهاء والمفسرين للدلالة على ما يفهمه الفقيه أو المفسر من كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، كما أنّه مستعمل في فهم كلام العلماء وسائر العقلاء، لذلك تجدهم يجتهدون في حمل كلام الشارع على أحسن

1- نفائس الأصول: 2/ 588.

محامله بمقتضى اعتقادهم في حكمته البالغة، وإذا وجدوا كلام أحد العلماء في مسألة يحتمل وجها غير صحيح ولا معقول ووجها صحيحا معقولا فالأولى عندهم كما يقولون « حمل كلام العقلاء على الصحّة»[1].

ويدلّ هذا المصطلح على أنّهم يحمّلون السامع أو القارئ مسؤولية فهم الكلام، فإذا وافق فهمه قصد المتكلم فهو المطلوب، وإذا خالفه فالخطأ حاصل من جهته لأسباب خاصة به.

ويغلب استعمال هذا المصطلح عندما يكون اللفظ محتملا لأكثر من وجه ويجتهد الفقيه في حمله على الوجه الذي يراه مقصودا للشارع بناء على قرائن تؤيّد محمله، ويعتبر هذا الحمل اعتقادا خاصا بالفقيه لا يعبّر بالضرورة عن مقصود الشارع من الكلام، إذ قد يعتقد غيره محملا آخر.

وقد ضرب القرافي مثالا لذلك فقال: « فمعنى قول العلماء إنّ الشافعي رضي الله عنه حمل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2] على الأطهار، أي اعتقد مراد الله تعالى من الآية، وأنّ أبا حنيفة رضي الله عنه حمل الآية على الحيض، أي اعتقد أنّ هذا مراد الله تعالى من الآية، فيؤول الحمل إلى دلالة اللفظ »[3].

والنتيجة التي استنتجها تخرج الحمل من الدلالة باللفظ التي تعود إلى استعمال المتكلم، وتؤكد أنّ الحمل الذي يتكلم عليه دلالة لفظية خاصة باعتقاد السامع أو القارئ الذي هو الفقيه في هذا المثال.

لكنّ الفقيه قد يحتار في اختيار وجه من وجوه اللفظ فيخشى أن يكون الوجه الذي حمل عليه اللفظ مخالفا لمقصود الشارع، عندئذ قد يلجأ إلى الاحتياط فيحمل الكلام على معنى شامل يكون به متأكدا من أنّه لم يهمل المقصد الحقيقي الذي أراده الشارع.

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 1/ 75.

2- البقرة: الآية 228.

3- نفائس الأصول: 2/ 588.

وقد أطلق القرافي على هذا النوع من الحمل الاحتياطي مصطلح "المشتمل" ومثاله عنده حمل الشافعي اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرّده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا.

لذلك أعاد صياغة تعريف مصطلح الحمل بقوله: « والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده»[1].

وبذلك صار الحمل منقسما إلى قسمين:

أحدهما: اعتقاد السامع مراد المتكلم، إمّا بغير قرينة إذا كان اللفظ حقيقة في مسماه، أو بقرينة إذا كان اللفظ مجازا مستعملا في غير مسماه.

ثانيهما: اعتقاد السامع من اللفظ ما اشتمل على مراد المتكلم عند غياب القرائن. وهو منهج احتياطي في الفهم.

والذي يهمّنا أساسا من الكلام على الحمل هو بيان أنّ التغيّر الدلالي الذي يتكلم عليه الأصوليون فعل يقوم به المتكلم الذي يستعمل اللفظ للدلالة به، أمّا الحمل فهو فعل يقوم به السامع، ويشترط فيه أن يكون مطابقا لمراد المتكلم بقدر الإمكان، لذلك فهو ليس محلاً للتغيّر الدلالي، بل يعتبر تغيير السامع أو الحامل لدلالة اللفظ خطأ في الفهم وحملا لكلام العقلاء على غير محامله المقصودة. أمّا إذا كان المتكلم هو الشارع الحكيم فينبغي أن يكون الحرص على التحرّي في صحة الحمل أشدّ.

فالسامع مطالب عند الحمل أن يتحرّى مقصد المتكلم بأن يتابعه إذا أبقى الدلالة على أصلها، ويتابعه كذلك إذا غيّرها.

بمعنى أنّ المتكلم إذا أطلق اللفظ وأراد به الحقيقة اللغوية من غير تغيير، فعلى السامع أن يحمل اللفظ على الحقيقة.

وإذا أطلق المتكلم اللفظ وأراد به معنى متغيرا بوصفه حقيقة منقولة شرعا أو عرفا

1- شرح تنقيح الفصول: ص 20.

فعلى السامع أن يحمل اللفظ على هذه الحقيقة المنقولة.

وإذا أطلق المتكلم اللفظ وغيّر مدلوله تغييرا مجازيا لعلاقة، فعلى السامع أن يجتهد في حمل لفظ المتكلم على المدلول المجازي المتغير، ويكون هذا الاجتهاد بالنظر في القرائن التي ترجّح له محملا على غيره.

فليس السامع هو الذي يغيّر، بل المتكلم هو الذي يغيّر إن أراد. وبناء على ذلك فإنّ التغيير الدلالي مجاله الدلالة باللفظ لا دلالة اللفظ، وما على السامع أو المجتهد الناظر في كلام الشارع إلاّ أن يبذل الجهد في حمل الكلام على ما يراه موافقا لقصد المتكلم يقينا أو ظنّا راجحا حتى يتجنّب الخلل في الفهم بقدر الإمكان.

وجميع مباحث الدلالة عند الأصوليين تهدف إلى ضبط قواعد الفهم والاستدلال حذرا من التأثر بالأحوال اللفظية المخلّة بالأفهام مثل النقل الذي هو حقيقة شرعية أو عرفية طارئة بعد الحقيقة اللغوية الأصلية، والمجاز الذي هو استعمال للفظ الأصلي في غير ما وضع له، إلى جانب أحوال أخرى مثل الاشتراك، والإضمار، والتخصيص[1].

وقد تكلموا على ما سمّوه "تعارض ما يخلّ بالفهم"[2] مبيّنين وجوه الحمل الأَوْلَى من غيرها عند التعارض، مثل قولهم إنّ حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز، لأنّ الأصل في الكلام الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل، والحمل على المعنى الأصلي أولى لأنّه متبادر إلى الفهم ولا يحتاج إلى البحث عن قرينة كالمجاز[3].

ومن ذلك قولهم إنّ المجاز أولى من النقل، لأنّ النقل يستلزم نسخ المعنى الأوّل بخلاف المجاز[4] فالنقل والمجاز تغييران دلاليان، لكنّ النقل تغيير مشتهر تحوّل إلى حقيقة شرعية أو عرفية تنسخ الحقيقة الأصلية عند الاستعمال وتزيلها، بينما المجاز تغيير غير مشتهر لا يترتب عليه نقل أو تغيير مستقرّ ينسخ الحقيقة الأصلية.

1- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 322.

2- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 325.

3- الرازي: المحصول، 1/ 144-145.

4- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 329.

مثال ذلك أنّ لفظ الصلاة في القرآن عندما يطلق على العبادة المخصوصة متردد بين حمله على النقل بوصفه حقيقة شرعية مغايرة للحقيقة اللغوية التي هي الدعاء، وبين حمله على المجاز الذي لا يلغي المعنى اللغوي بل يبقيه مع تخصيصه بالشروط الشرعية. وقد رجّح المعتزلة حمل لفظ الصلاة وأمثاله على النقل بوصفه حقيقة شرعية غيّرت الدلالة اللغوية، لكنّ الأشاعرة خالفوهم ورجّحوا حمل لفظ الصلاة على المجاز لأنّه لا يستلزم نسخ المعنى اللغوي الأوّل[1].

ومن القواعد المعتمدة في حمل كلام الشارع ما عبّر عنه الآمدي بقوله « لا يخفى أنّ العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير»[2].

وذلك لأنّ التغيير طارئ على خلاف الأصل، فإذا كان حمل كلام الشارع على الأصل ممكنا فهو الأولى، ولا يحسن حمله على التغيير إلاّ إذا تعذّر الحمل الأوّل، فذلك أحوط لصحة الفهم وأبعد عن الخلل.

استنتاج:

لقد كفانا القرافي مؤونة تلخيص ما تقدّم بقوله: « فتلخّص أنّ الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط، وأنّ المستعمل والحامل معلومان، والواضع مجهول على الخلاف في ذلك، وأنّ كل واحد منهما (أي المستعمل والحامل) يتأتّى منه الاستعمال والحمل، ويتعذّر منه الوضع»[3].

وأهمّ ما في هذا التلخيص أنّ الاستعمال مرحلة متوسطة بين الوضع السابق والحمل اللاحق، فالدلالة بناء على ذلك تمرّ بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة الوضع: وهي مرحلة تأسيسية أولى قام بها أهل اللغة، وقوله إنّ الواضع مجهول معناه أنّه مجهول العين على جهة التفصيل إذ يتعذّر أن ننسب كل لفظ عربي إلى

1- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 330.

2- الإحكام: 4/ 340.

3- نفائس الأصول: 2/ 588.

واضع معيّن، لكنّه معلوم على جهة الإجمال وهو العرب، وقد ذكرنا في البداية أنّ مسألة الواضع خلافية.

الثانية: مرحلة الاستعمال: والمستعمل في هذه المرحلة إنّما يستعمل الألفاظ الموضوعة قبله ليدلّ بها على مقاصده.

وهو قد يحافظ على الدلالة الأصلية الموضوعة قبله، وقد يغيّرها بغلبة الاستعمال إلى حقيقة طارئة، وقد يغيّرها تغييرا مجازيا لا يحوّلها إلى حقيقة.

الثالثة: مرحلة الحمل: وهي مرحلة يفهم فيها السامع كلام المستعمل، والمطلوب منه أن يحرص على فهمه فهما صحيحا بلا تغيير خاصة إذا كان المستعمل هو الشارع.

وبهذا يظهر أنّ التغيير الدلالي ممكن الوقوع في مرحلة الاستعمال، لأنّ مرحلة الوضع تأسيسية، أمّا مرحلة الحمل فهي التي يتمّ فيها الفهم للمعنى الأصلي إذا لم يتغيّر أو للمعنى الطارئ عند التغيير.

ومن أهمّ ما نستنتجه أنّ العبرة إنّما تكون بقصد المتكلم لأنّ الحامل قد يخطئ الفهم الصحيح لسبب من أسباب الخلل.

وحاصل ما تقدّم أنّ منهج الأصوليين في فهم النص القرآني مخالف تماما لمنهج أصحاب النظرية التفكيكية المحدثين الذين أحدثوا ما سمّوه بنظرية "موت المؤلف" التي تلغي مقاصده، وتنفي عنه الإبداع والقدرة على تغيير الدلالة بما يعبر عن ذاته، وترى أنّه مجرّد مستخدم للغة موضوعة قبله، وأنّ هذه اللغة هي التي تفعل وتدلّ[1].

وهم يرون أنّ طرق الفهم القديمة تعطي سلطة للنص تلغي حرية القارئ، وينبغي تحويل هذه السلطة إلى القارئ الذي له كامل الحرية في إنتاج النص عند القراءة، فالمنهج التفكيكي المحدث ينفي إمكان وجود قراءة صحيحة أو واحدة للنص ويطلق العنان

1- الرويلي ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، ص 152-153، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 2: 2000م.

للقراءات المتعددة التي تراها نسبية ولا يهمّها ماذا يقصده صاحب النص، بل المهم هو ما فهمه القارئ[1].

وليس من غرضنا التوسع في تحليل هذا المنهج المستحدث ونقده، وإنّما يهمّنا أساسا بيان أنّه منهج مخالف لمنهج علماء الأصول والفقه والتفسير وغيرهم من العلماء المسلمين الذين يهتمّون بفهم النص القرآني ويتأسّس منهجهم على قداسة النص الديني وعلى الإيمان بحكمة الشارع. ولم يفكر منهم أحد في منازعة سلطة الشارع المتكلم عن طريق الوحي المنزّل، لأنّ ذلك مناقض للإيمان، وغاية اجتهادهم أن يفهموا مقاصد الشارع من كلامه بدلالاته الأصلية غير المتغيرة ودلالاته التي تغيرت بتغييره التشريعي، أو باستعماله لما غيّره العرف في معناه المنقول بسبب كثرة الاستعمال.

فجميع جهودهم هدفها فهم مقاصد الشارع، وكلامهم على الحمل يدلّ على حذرهم من خلل الأفهام، وعلى أنّهم لا يجيزون لأنفسهم تغيير مدلولات النص القرآني أو النبوي.

واختلافهم في الحمل وتعدد تفاسيرهم للفظ الواحد لا ينبغي حمله على أنهم يتبنّون منهج سلطة القارئ ونظرية النسبية اللامشروطة للفهم، لأنّ اختلافهم مؤسس على وجوه من القواعد تؤطر اجتهادهم وتحرص على قربه من الصواب دون ادعاء بأنّ جميع محاملهم قطعية، فهذه الدعوى سلطة لا يريدون فرضها على النص، بل هم يفرّقون بين القطعيات الظاهرة التي لا تختلف فيها الأفهام والظنيات التي تكون فيها الدلالة محتملة فيجتهدون في حمل اللفظ على أقرب محامله وأغلبها على الظن، والمصيب منهم مأجور مرتين بإذن الله، والمخطئ له أجر واحد ما دام قد استفرغ الوسع.

1- فاضل ثامر: اللغة الثانية، ص 44-46، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 1: 1994م.

الفصل الثاني
أسباب التغيّر الدلالي وأصنافه

المبحث الأوّل: أسباب التغيّر الدلالي

المبحث الثاني: أصناف التغيّر الدلالي

المبحث الأوّل
أسباب التغيّر الدلالي

1. كثرة الاستعمال
2. الأسباب الثقافية والاجتماعية
3. العوامل النفسية
4. أسباب صوتية
5. تطوّر المسمّى
6. الحاجـة
7. استعمال الشاهد في الغائب

إنّ التغيّر الدلالي ظاهرة ملازمة لحركة اللغة، وذلك لأنّ معاني الألفاظ تابعة لمقاصد المتكلمين، وهذه المقاصد هي التي تحدّد الدلالة عند الاستعمال، وهي التي تحدث التغيّرات الدلالية في صلب اللغة، وتزيدها ثراء وتنوّعا.

ولم يكن الوضع الأوّل للكلمات قيدا يضيق حرية أهل اللغة عند التخاطب، خصوصا إذا كانت الألفاظ الموضوعة ابتداء تضيق عن استيعاب مقاصد المتكلمين عبر مراحل التاريخ المتطوّر، إذ أنّ أزمنة الوضع الأوّل للغة موسومة غالبا بالبساطة والقرب من الفطرة، لكنّ عوامل الزمن وطوارئ الاجتماع البشري تنشئ في حياة الناس تغيّرات جديدة تعقّد أساليب العيش، وتطور مناحي العمران، فتنمو الثقافة، وتجنح المخيلة نحو التجريد الذي يخرج كلمات كثيرة من مدلولاتها الحسية، وتستحدث صنائع وعلوم تحتاج إلى وضع لغوي جديد. ولا شكّ أنّ هذه الأنواع من التغيّرات الواقعية وغيرها تتطلب من اللغة مواكبة تستجيب بها لمقاصد الناس، وهذه المواكبة إنّما يحدثها أهل اللغة بما يجعلون به لغتهم مناسبة لأفكارهم وحاجاتهم، ولواقعهم قصد تحقيق أقصى قدر من التفاهم عند التخاطب.

ولم تشذّ اللغة العربية عن قاعدة التغيّر اللغوي، فقد أظهر العرب مرونة لافتة طوّروا بها لغتهم، ولم يتركوها أسيرة للوضع الأوّل، إذ استحدثوا أعرافا لغوية عامة، وأخرى خاصة جعلت لغتهم ثرية الدلالة، واسعة المأخذ.

وحين جاء الإسلام وأنزل الله تعالى كتابه المعجز، خاطب الشارع العرب بمعهود كلامهم في التخاطب، فاستعمل ألفاظا في مدلولاتها الحقيقية التي وضعت لها أوّلا، كما استعمل ألفاظا أخرى غيّرتها العرب إلى حقائق عرفية حادثة، لكنّه أحدث إلى جانب ذلك تغيّرات دلالية جديدة تناسب التشريعات التي أنشأها، فتأسس بذلك نوع آخر من التغيّر الدلالي هو الحقيقة الشرعية التي تكوّنت باستعمال الشارع لألفاظ يعرفها العرب في معان لا يعرفونها، لأنّ الإسلام أسّسها على نحو مخصوص يتعبّد به الناس.

وحاصل هذا التمهيد الذي قدّمنا أنّ تغيّر الدلالة ظاهرة لغوية لها أسباب، وأنّ هذه الأسباب تحدث أوّلا خارج اللغة ثمّ تنعكس عليها لتجعلها مستجيبة لما يستحدثه

المستعملون لها، ثمّ إنّ هذه الأسباب بعضها يعود إلى الشارع بما يؤسسه من أحكام لا عهد للناس بكيفياتها المخصوصة، وبما يبيّنه من معان لا تفهم إلاّ ببيان منه، ويعود القسم الآخر من الأسباب إلى الناس بما يخترعونه من أعراف لغوية تصير متبادرة عندهم إلى الفهم بغير تكلّف.

ولقد اعتنى علماء الدلالة المحدثون بمتابعة أسباب التغيّر الدلالي بطريقة استقرائية أرادوا بها حصر أغلب ما لاحظوه من أسباب.

أمّا علماء اللغة والأصوليون القدامى فقد كانوا يدركون ظاهرة التغيّر الدلالي في لغة العرب، وفي القرآن الكريم، لكنّهم كانوا يهتمون بدراسة قواعد التغيّر وأنواعه أكثر من اهتمامهم بمتابعة الأسباب، ومع ذلك فقد كانوا يشيرون أثناء مباحثهم الدلالية إلى بعض الأسباب ويتوقفون أحيانا لإمعان النظر في بعضها، غير أنّهم لم يعقدوا مباحث خاصة يجمعون فيها ما تفرّق من كلامهم على تلك الأسباب. فهم مثلا عندما يبحثون في السياق الذي تختلف باختلافه الدلالات إنّما يبحثون في سبب هام من أسباب التغيّر الدلالي، وكذلك الأمر في كل ما ذكروه من قرائن تصرف العموم إلى الخصوص، والأمر إلى غير الوجوب، والحقيقة إلى المجاز، ونحو ذلك.

وننقل فيما يلي نصّا لفت انتباه عدد من الباحثين لأنّه يدلّ بوضوح على مدى إدراك القدماء لسبب هام من أسباب التغيّر الدلالي يعتبره الدارسون المحدثون سببا ثقافيا[1] بينما اعتبره القدامى سببا إسلاميا، وذلك لأنّه يعود إلى التغيّرات التي أحدثتها شريعة الإسلام في لغة العرب.

قال ابن فارس[2] في بيانه للأسباب الإسلامية أو الألفاظ الإسلامية: « كانت العرب في جاهليتها على إرثٍ من إرثِ آبائهم ولغاتهم وآدابهم ونَسَائِكهم وقرابينهم، فلمّا جاء الله

1- طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 200، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر: 1403هـ/ 1983م.

2- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، كان بارعا في علوم شتى، وخصوصا في اللغة، فإنّه أتقنها، من مؤلفاته "المجمل" في اللغة، و"حلية الفقهاء". ت: 390هـ (وفيات الأعيان: 1/ 118-119).

تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأُبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أُخَرَ، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفّى الآخِر على الأوّل

فكان ممّا جاء به الإسلام ذكر المؤمن، والمسلم، والكافر، والمنافق. وإنّ العرب إنّما عرفت المؤمن من الأمان، وهو التصديق، ثمّ زادت الشريعة شرائط وأوصافا بها سمّي المؤمن بالإطلاق مؤمنا، وكذلك الإسلام والمسلم إنّما عَرَفَت منه إسلام الشيء، ثمّ جاء الشرع من أوصافه ما جاء. وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلاّ الغطاء والستر. وأمّا المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافِقَاءِ اليَرْبوع. ولم يعرفوا في الفسق إلاّ قولهم فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ، إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأنّ الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله تعالى، الخ...»[1]

وما نظنّ أنّ هذا النص يحتاج إلى تعليق وبيان، فهو واضح في الدلالة على وعي القدماء بأهمية العامل الديني في إحداث التغيّرات الدلالية.

ونحاول فيما يلي تجميع أهمّ أسباب التغيّر الدلالي التي أشار إليها القدماء وذكرها علماء الدلالة المحدثون. ومن المهمّ أن نشير ابتداء إلى أنّ هذه الأسباب ليست مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، بل هي متداخلة ومتكاملة في الغالب، فسبب كثرة الاستعمال مثلا ليس منفصلا عن الأسباب الثقافية والاجتماعية، لأنّ العامل الثقافي له دور كبير في كثرة استعمال أفراد المجتمع لألفاظ دون أخرى في مدلولات معيّنة.

1. كثرة الاستعمال:

رأينا في الفصل السابق أنّ مرحلة الاستعمال التي تكون بعد الوضع وقبل الحمل هي التي يقع فيها التغيّر الدلالي. وبناء على ذلك يكون الاستعمال هو السبب الأساسي في جميع التغيّرات الدلالية الطارئة.

1- السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 1/ 294-295، دار التراث، القاهرة، ط 3 (د.ت).

وتعتبر كثرة الاستعمال سببا عامّا تكثر فيه كثير من الأسباب الأخرى التي يتأثر بها الاستعمال من حيث الكثرة والندرة، فالتحوّلات الثقافية والاجتماعية غالبا ما تؤدّي إلى كثرة استعمال كلمات مخصوصة في مدلولات جديدة تصير متبادرة إلى الفهم أكثر من مدلولاتها الأصلية.

وقد اهتمّ الأصوليون وعلماء اللغة القدامى بهذا السبب عند كلامهم على الحقائق الشرعية والحقائق العرفية.

والأمثلة على ذلك كثيرة ذكرنا بعضها سابقا، ونضيف إلى ذلك أمثلة أخرى مثل "المنيحة" أصلها عند العرب أن يعطي الرجل الناقة فيشرب لبنها أو الشاة، ثمّ كثر استعمالها فصارت كلّ عطيّة مهما كان نوعها منيحة. وكلمة "الوغى" وضعت في الأصل للدلالة على اختلاط الأصوات في الحرب، ثمّ كثر استعمالها فصارت تطلق على الحرب عموما. و"الغيث" أصله المطر ثمّ صار يطلق على النبات الذي نبت بسبب الغيث. و"النُّجْعَةُ" أصلها طلب الغيث ثمّ كثر استعمالها حتى صار كلّ طلب انتجاعا[1].

وقد رأينا في الفصل السابق أنّ كثرة الاستعمال تعتبر نوعا من الوضع، لكنّه وضع طارئ على الوضع الأصلي.

2. الأسباب الثقافية والاجتماعية:

تمرّ المجتمعات بكثير من التحوّلات الثقافية والسياسية والاقتصادية فتؤثّر هذه التحوّلات في طرق استعمالها للكلمات وهو ما يؤدّي غالبا إلى ظهور تغيّرات دلالية واضحة تناسب السياق الثقافي والاجتماعي الجديد.

وأبرز الأمثلة على ذلك ما رأيناه في الفقرة التي نقلناها عن ابن فارس، فهي تظهر بوضوح أنّ الإسلام أحدث في حياة العرب نقلة معرفية ذات خصوصيات ثقافية جديدة صاحبتها عدة تغيّرات دلالية أدخلها الشرع على لغة العرب حيث صارت كثير من الكلمات

1- م.ن: 1/ 429.

تحمل دلالات شرعية جديدة لا عهد للعرب بها، ولا يفهم مدلولها بمجرّد اللغة بل ببيان الشارع واستعمالاته.

ومن الأسباب الثقافية انتقال عدة ألفاظ من الدلالات الحسية إلى الدلالات التجريدية نتيجة لتطور العقل الإنساني. ويتمّ هذا الانتقال عادة بطريقة تدريجية، حتى تختفي الدلالة الحسية، وقد تندثر فيُترك استعمالها، وقد تظلّ مستعملة إلى جانب الدلالة المجرّدة[1].

فلفظ "السبب" مثلا أصله الحسي الحبل الذي يصعد به النخل، ثمّ تطوّر مدلوله فسمّي كلّ ما يتوصّل به إلى الشيء سببا بها في ذلك الأسباب المعنوية[2].

وكلمة "العقد" أصلها الحسي الجمع بين الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء، ثمّ استعير ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد ونحوهما[3].

وعلى العموم فإنّ التغيّرات الفكرية المتعلقة بالقيم والسلوك لها دور كبير في تغيّر دلالات الألفاظ من التعميم إلى التخصيص أو العكس، ومن الانحدار إلى الصعود من حيث القيمة والأهمية أو العكس. فالمجتمع الذي يحتقر العمل اليدوي والفلاحة وسائر الحرف ويمجّد العمل الفكري كالمجتمع اليوناني القديم، أو يمجّد قيم الشعر والفروسية كالمجتمع الجاهلي قبل الإسلام تنخفض فيه أهمية الألفاظ ذات العلاقة بالمهن والعمل اليدوي، وترتبط في الغالب بالخدمة والذلّ والعبودية، وقد كانت العرب تعيّر من كان أبوه صانعا، أو دابغ برد ونحو ذلك، لكنّ التحوّل الثقافي الذي أحدثه الإسلام رفع قيمة العمل والعمّال فارتفعت قيمة الكلمات المتعلقة بالحرف والصناعة والاستصناع وصارت لها أهمية اجتماعية واقتصادية ودينية خصوصا عندما ربطها الإسلام بالثواب وحسن الجزاء.

3. العوامل النفسية:

يتأثر الناس عادة سلبا أو إيجابا بما يستعملونه أو يسمعونه من كلمات، لذلك تجدهم

1- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 238، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998.

2- الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، ص 323، دار قهرمان، استانبول، تركيا، 1986م.

3- م.ن: ص 510.

يميلون إلى تلطيف بعض العبارات ذات الدلالات النفسية المخيفة أو المستقذرة فيؤدّي هذا التلطيف إلى ظهور عدّة تغيّرات دلالية.

مثال ذلك الكلمات المتصلة بالقذارة أو النجاسات التي تنفر منها النفوس تجد المجتمعات تميل غالبا إلى الكناية عنها باستعمال كلمات غير صريحة تستعار من مدلولات بعيدة عن مجال القذارة، فلا تلبث تلك الكلمات المستعارة أن تتغيّر دلالاتها الأصلية وتصير مرتبطة بمعاني النجاسة، مثل لفظ "الغائط" الذي يدلّ في الأصل على المطمئنّ من الأرض، ثمّ حلّ بكثرة الاستعمال محلّ العذرة المستقذرة نفسها لأنّهم كانوا قديما يذهبون إلى الغائط المطمئن لقضاء الحاجة[1].

كما أنّ نفور المجتمع من استعمال الكلمات الجنسية الصريحة له أثره في إحداث تغيّرات دلالية في بعض الألفاظ التي تنوب في دلالاتها الألفاظ الصريحة التي تخدش الحياء.

وللتشاؤم دور نفسي واضح في النفور من بعض الكلمات واستبدالها ببعض الكلمات الدالة على التفاؤل، وهذا السبب له أثر واضح في نشأة ظاهرة الأضداد في اللغة.

ومن الأمثلة المشهورة في ذلك كلمة "المفازة" التي يؤكّد اشتقاقها أنّها من الفوز بمعنى النجاة، لكنّ تشاؤم العرب من الصحراء المهلكة جعلهم يتفاءلون بتسميتها مفازة، وذلك مثل تسميتهم اللديغ سليما تفاؤلا بالسلامة[2].

4. أسباب صوتية:

ويعود هذا السبب إلى بعض التغيّرات في النطق بسبب قلب حروف بعض الكلمات، أو تقارب مخارج حروف كلمتين فينتج عن التغيّرات في النطق تبدّل معاني بعض الكلمات.

من أمثلة ذلك كلمة "تلحلح" أصلها في اللغة أقام وثبت، لكنّها صارت تستعمل بمعنى زال وتفرّق، لكن هذا المعنى تدلّ عليه في الأصل كلمة "تحلحل"، إلاّ أنّه وقع قلب في

1- ابن منظور: لسان العرب، 5/ 3316، مكتبة مدبولي الصغير، دار المعارف، القاهرة: 1401هـ/ 1981م.

2- طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 205.

نطق كلمة تحلحل فنطقت تلحلح، وبذلك صار قولهم تلحلح القوم بمعنى تفرّقوا بعد أن كان يدلّ في الأصل على أنّهم ثبتوا[1].

ومن ذلك مثلا كلمة "دَعَمَ" التي معناها قوّى وأسند[2] وكلمة "دحم" التي معناها دفع بشدّة[3] ولمّا كان حرف الحاء مخرجه الحلق كحرف العين وقع بينهما تشابه في النطق جعل عددا من الناس يخلطون بين دعم ودحم، فصارت كلمة دعم تحمل معنى كلمة دحم، حتى صار الدعم والدحم سواء[4].

5. تطوّر المسمى (المدلول)

هذا النوع من التغيّر لا يلحق اللفظ الدال، بل يظلّ اللفظ محتفظا على معناه الأصلي لكنّ الذي يتطوّر هو المسمّى أو المدلول، بمعنى أنّ اللفظ يبقى صالحا للدلالة على المسمّى رغم تطوّره بتقدّم الزمن لعدة أسباب كالأسباب العلمية.

فكلمة السفينة التي أطلقت في الأصل على المراكب البحرية القديمة مازالت تطلق على السفن العصرية المجهزة بأحدث الأجهزة، وكلمة "دبّابة" كانت تطلق على آلة بدائية تستخدم في اقتحام الحصون، فتطوّر مدلولها وصارت تطلق على العربات المصفحة المعروفة في العصر الحديث[5].

وكلمة "الذرّة" كانت تطلق على أقل جزء من أجزاء المادّة يمكن أن تراه العين، أو على الجزء الذي لا يتجزّأ عند علماء الكلام والفلاسفة، فتطوّر مدلولها بسبب تطوّر العلوم الفيزيائية وصارت تطلق على الذرّة التي لا تراها العين وتنقسم إلى عدة جزيئات غير مرئية كالنواة والنيترون والبروتون.

1- ابن منظور: لسان العرب، 5/ 4005.

2- م.ن: 2/ 1384.

3- م.ن: 2/ 1337.

4- م.ن: 2/ 1384.

5- طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 207.

6. الحـاجـة:

كثيرا ما تدعو الحاجة الناس في المجتمع إلى استحداث معان تناسب التطورات الجديدة التي ظهرت بسبب الاختراعات العلمية، أو بروز تخصصات علمية جديدة تحتاج إلى مصطلحات خاصة وغير ذلك من العوامل المتعلقة بما يحتاج الناس إلى تسميته من الأشياء التي لم يضع لها القدماء ألفاظا لأنّها لم تكن موجودة عندهم.

وقد تلجأ المجتمعات في مثل هذه الحالات إلى الاقتراض اللغوي باستعمال كلمات أجنبية لكنّهم في الغالب يستعملون كلمات ذات مدلولات أصلية قديمة في مسميات جديدة دفعتهم الحاجة إلى تسميتها عند التخاطب في شأنها.

وعندما يشيع استعمال الكلمات القديمة في المسميات الجديدة غالبا ما تنسى المعاني الأصلية الأولى ويصير المعنى الجديد هو المتبادر مباشرة عند الإطلاق.

والأمثلة على ذلك في حياتنا المعاصرة كثيرة جدّا كثرة المصطلحات العلمية المتخصصة، والمقتنيات الجديدة التي صارت منتشرة بسبب التطورات الصناعية والتكنولوجية.

فقليل من الناس اليوم من يعرف أنّ كلمة "السيارة" كانت تعني القافلة، ولكن لا أحد يجهل إطلاقها على العربات التي تكتظ بها الطرقات، والأمثلة على ذلك يصعب حصرها مثل القطار، والمذياع، والمدفع، والهاتف.

وهذا النوع من التغيّر الدلالي قد يتمّ عن طريق المخترعين أنفسهم، أو عن طريق بعض الهيئات والمجامع العلمية، كما يمكن أن يقوم به أفراد موهوبون في صناعة الكلام كالأدباء والكتاب والشعراء، ثمّ تفرض ألفاظهم نفسها في وضعها الجديد على المجتمع فيكثر تداولها والتعامل بها[1].

ويدخل في هذا السبب ما يسميه اللغويون القدامى والأصوليون "الحقيقة العرفية

1- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 238.

الخاصة" وذلك حين تستعمل كل طائفة خاصة من العلماء كلمات لها مدلولات عامة في معان متعلقة بتخصصهم العلمي مثل الكسر، والرفع، والضم عند النحويين، ومثل المرفوع، والموقوف، والمقطوع، والمتن، والسند عند علماء الحديث، وغير ذلك من المصطلحات الخاصة في العلوم.

7. استعمال الشاهد في الغائب:

يعود هذا السبب في الأصل إلى قصور اللغة عندما تستعمل كلماتها للدلالة على المقدس والمطلق، أي عندما توظّف لتكون علامة على مدلول غيبيّ مفارق لعالم الحس، أو عالم الشهادة بالمصطلح القرآني. وذلك لأنّ ألفاظ اللغة موضوعة أساسا للدلالة على ما يعرفه الناس في حياتهم التي خبروا مدلولاتها، فهي صدى لواقعهم الثقافي والاجتماعي، لذلك كانت اللغة نسبية، أي إنّها إضافية لا تفهم إلاّ بالإضافة إلى معهوداتهم وخبراتهم، فهم لا يعبّرون إلاّ عمّا تسمعه الأذن، أو تراه العين وتدركه سائر الحواس، أو يخطر على قلوبهم وتتصوّره أذهانهم، أمّا حين تستعمل الكلمات فيما لم تره عين قط، ولا سمعته أذن، ولا خطر على قبل بشر من الغيبيات المطلقة، فإنّ الدلالة تتغيّر ولا تحافظ على معهودها الأصلي، وتغيّرها هنا يكون ارتقائيا متساميا، لأنّ اللغة في هذه الحالة تكون مستعملة في غير ما وضعت له.

والمجاز هنا ليس مجازا عاديا، لأنّ المجاز المعروف هو استعمال الكلمة في غير ما وضعت له من المعاني التي يدركها الناس، أمّا المعاني التي لم توضع لها الكلمات في هذه الصورة فهي غير قابلة لأن تدرك في ذاتها أي في الأعيان، لأنّها خارجة عن عالم الإنسان ولا يمكنه إدراكها في حقيقتها وماهيتها من حيث هي.

فالتغيّر الدلالي في هذه الصورة ليس تغيّرا عاديا كالتغيّرات التي تحدثها الأسباب السابقة، بل هو تغيّر نوعي لا حدود لمداه، لأنّ الطرف الدال الذي هو اللفظ مشدود إلى النسبي وموضوع أصالة إلى ما يعرفه الناس في عالم الشهادة، أمّا المعنى المدلول فينتمي إلى الأفق الأعلى، أي إلى عالم الغيب الذي لا حدود له.

فاليد مثلا موضوعة للدلالة على اليد المشهودة التي هي عضو محسوس من أعضاء الجسد، فإذا استعملها القرآن في معناها المعهود كان ذلك استعمالا عاديا لا تغيّر فيه كما جاء في قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [1] أمّا إذا أضافها الله تعالى إلى ذاته العلية كما في قولـه سبحانه ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [2] وقوله عزّ وجلّ ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾ [3] فإنّ هذه الكلمة تتحوّل من دلالتها المحكمة المطابقة ليد الإنسان إلى دلالة متشابهة لا يجوز أن نفسّرها بمعناها اللغوي المعهود الذي وضعت له، لأنّ المدلول الشاهد ليس مشابها للمدلول الغائب، فإذا حمل القارئ اليد على معناها اللغوي المعروف كان مشبّها، أمّا إذا فهمها بمعنى آخر كأن يحملها على القوّة مثلا فإنّه يكون مؤوّلا. ومعلوم أنّ أهل السنّة يقفون من مثل هذه الكلمات موقفا إيمانيا يثبتون به ما نسبه الله تعالى إلى نفسه، ويجعلون المدلول الحقيقي مجهولا حذرا من التشبيه وابتعادا عن التأويل.

1- المائدة : الآية 6.

2- الفتح: الآية 10.

3- ص: الآية 75.

المبحث الثاني
أصناف التغيّر الدلالي

1. التغيّر نحو التخصيص
2. التغيّر نحو التعميم
3. التغيّر إلى الأدنى
4. التغيّر إلى الأعلى
5. التغيّر إلى الدلالة المضادّة
6. تغيّر دلالة صيغة العام
7. تغيّر دلالة صيغة الأمر
8. تغيّر دلالة صيغة النهي
9. التغيّر في الحقيقة والمجاز

إنّ التغيّر الدلالي بأسبابه التي ذكرناها سابقا وغيرها له عدّة أوجه بحسب عدة اعتبارات، فهناك من حصرها باعتبار السعة والضيق في ثلاثة أقسام، لأنّ المعنى الجديد إمّا أن يكون أعمّ من الأوّل، أو أخص منه، أو مساويا له[1]. وهناك من قسّمها بحسب قيمة المعنى الجديد، فرأى أنّه إمّا أن يكون معنى هابطا منخفض القيمة بالنسبة إلى المعنى الأوّل، وإمّا أن يكون أرفع منه وأسمى، وإمّا أن يكون مساويا له[2]. ويعتبر المعنى المساوي المذكور في التقسيمين نقلا إلى معنى آخر ليس بينه وبين الأوّل علاقة عموم أو خصوص[3] ولا علاقة سموّ أو انخفاض، وهذا يكون غالبا في الحقائق الشرعية والعرفية، أو في المجاز الذي لم يشتهر بحيث يصير حقيقة طارئة بالشرع أو العرف. بل قد يكون المعنى الجديد نقيضا للمعنى الأوّل، وهذا النوع من التغيّر معروف في ظاهرة الأضداد اللغوية.

والملاحظ أنّ هذه الأقسام تتعلق بالتغيّرات التي تقع في مفهوم اللفظ بقطع النظر عن صيغته، وقد كان الأصوليون يميّزون بين دلالات الألفاظ بمفهوماتها ودلالاتها بصيغها، من ذلك مثلا أنّ ابن رشد الحفيد[4] بعد أن ذكر بعض أقسام الألفاظ من جهة الصيغة كالمجمل والظاهر تكلّم على بعض أقسام التغيّر من جهة المفهوم فقال « ومن الألفاظ والأقاويل ما تدلّ بمفهوماتها لا بصِيَغِها، وذلك لتغيّرها بالنقص والحذف، أو الزيادة، وكذلك أيضا بالتبديل والاستعارة، وهذا الصنف من الألفاظ يسمّى مجازا»[5].

وللتفريق بين صيغة اللفظ ومفهومه نقول مثلا: إنّ التغيير بتخصيص دلالة الصيغة العامة ليس كالتغيير عن طريق تخصيص مفهوم اللفظ ببعض المسميات، ففي الحالة الأولى

1- طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 187.

2- م.ن: ص 188.

3- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 247.

4- محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد، من أهل قرطبة، وقاضي الجماعة بها، وهو إلى جانب علمه بالفقه والأصول اشتهر بالفلسفة والمنطق، له مصنّفات كثيرة منها "تهافت التهافت" و"بداية المجتهد ونهاية المقتصد". ت: 595هـ (الديباج: 2/ 257-258).

5- الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى: ص 102، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1: 1994م.

يبقى اللفظ دالا على مفهومه، لكنّ الذي يتغيّر هو إرادة بعض أفراده عند الخطاب العام الذي يراد به الخاص. أمّا في الحالة الثانية فإنّ مفهوم اللفظ يتغيّر فلا يستعمل إلاّ في بعض المسميات بقطع النظر عن كون صيغته عامة أو خاصة.

فكلمة الحجّ مثلا كانت تطلق في الأصل على قصد الشيء، ثمّ خصّت بقصد البيت الحرام[1] فهذا تخصيص متعلق بمفهوم اللفظ لا بصيغته، وهو تغيير أحدثه الشرع، أمّا صيغته فقد تكون عامة في عدة حجّات حجّها الرجل، أو خاصة في الدلالة على حجّة معيّنة، بل قد ترد في صيغة الأمر "حجّوا" أو النهي "لا تحجّ عنه" ونحو ذلك.

وسنذكر فيما يلي أصناف التغيّر الدلالي المتعلقة بمفهوم اللفظ وصيغته.

1. التغيّر نحو التخصيص:

ليس المقصود بالتغيّر هنا التغيّر الذي يطرأ على صيغة اللفظ، بل التغيّر المتعلق بمفهوم اللفظ، أي بالمسميات التي يطلق عليها.

ومعنى ذلك أن يكون اللفظ في أصله الوضعي يطلق على معنى واسع، لكنّه لعدة أسباب تختلف من لفظ إلى آخر يتجه مدلوله بكثرة الاستعمال نحو الضيق حتى يشتهر إطلاقه على معنى مخصوص، وقد يهمل المعنى العام الأوّل، وقد يستعمل نادرا.

وهذا النوع من التغيّر كثير في اللغة العربية، وقد اهتمّ به علماء اللغة، وتكلم عليه علماء أصول الفقه خاصة في مباحث الحقيقة الشرعية التي تخصص بعض الألفاظ بمعان شرعية، وفي مبحث الحقيقة العرفية حين يخصص العرف العام أو الخاص بعض الألفاظ ببعض المسميات.

ومن أمثلة ذلك أنّ التيمّم يطلق في الأصل على مطلق القصد فخصّصه الشرع بقصد الصعيد الطيب للقيام بالطهارة البدلية المعروفة.

ومن ذلك أنّ لفظ "السَّبت" يطلق في أصل اللغة على الدّهر ثمّ خصّ في الاستعمال

1- السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 1/ 427.

لغةً بأحد أيّام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدهر.

ومن ذلك أيضا، أنّ الرثّ من كل شيء خسيسه، لكنّه كثر استعماله فيما يلبس أو يفترش[1].

ومن الأمثلة في اللغات الأجنبية أنّ كلمة Poison كانت تطلق في الأصل على كل جرعة من أيّ سائل، ثمّ انتقلت من دلالتها العامة على كل جرعة إلى تخصيصها بالجرعات السامة فقط[2].

2. التغيّر نحو التعميم:

إنّ هذا الصنف من التغيّر عكس الذي قبله، ومعناه أن يكون اللفظ خاصا بمدلول معيّن ثمّ يقع توسيعه عند الاستعمال، فيطلق على عدة أفراد تشارك المدلول الأصلي في وجه من الوجوه، ويعتبره اللغويون القدامى نوعا من أنواع القياس في اللغة حيث تقاس على أصول الأسماء مسميات أخرى تلحق بها[3]. أمّا علماء الدلالة المحدثون فيرون أنّ هذا التوسع نتيجة لإسقاط بعض الملامح التمييزية للفظ[4]، والمقصود بالإسقاط في كلامهم إلغاء بعض الخصوصيات التي يتميّز بها اللفظ حتى يصير عاما يطلق على المعنى الخاص وعلى غيره.

ومن أمثلة ذلك أنّ أصل "الوِرْدِ" إتيان الماء، ثمّ توسع العرب في الاستعمال فتغيّرت دلالته نحو التعميم فصار إتيان كلّ شيء وِرْدًا.

و"النُّجْعَةُ" أصلها طلب الغيث ثمّ كثر استعمالها فصار كلّ طلب انتجاعا.

و"المنيحة" أصلها أن يُعطى الرجل الناقة فيشرب لبنها أو الشاة، ثمّ صارت كلّ عطية منيحة.

وتقول العرب "ساق إليها مهرها" في الدراهم، لكنّ أصل ذلك أنّهم كانوا

1- السيوطي: المزهر، 1/ 427.

2- طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 195-196.

3- السيوطي: المزهر، 1/ 429.

4- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 246.

يتزوّجون على الإبل والغنم فيسوقونها، ثمّ توسع المعنى فصار سوق المهر يطلق على الدراهم رغم أنّها لا تساق كما تساق الأنعام.

ويقولون "بنى الرجل بامرأته" إذا دخل بها، وأصل ذلك أنّ الرجل كان إذا تزوّج يبنى له ولأهله خباء جديد، ثمّ كثر ذلك فصار البناء بالمرأة يطلق على الدخول بها أعمّ من أن يكون ذلك في بناء قديم أو بعد بناء جديد[1].

ومن الأمثلة في اللغات الأجنبية أنّ كلمة Salaire كانت تطلق في أصلها اللاتيني على الحصة التي يأخذها الجندي من الملح، ثمّ توسع معناها فصارت تطلق على المرتب الذي يأخذه الجندي سواء أكان من الملح أم من غيره، ثمّ ازدادت الكلمة اتساعا فصارت تطلق على كلّ مرتب يتقاضاه أيّ موظف ولم تعد خاصة لا بالملح، ولا بالجندي[2].

وقد يقع التوسع في استعمال بعض أسماء الأعلام في معان عامة بسبب الاشتهار كأن يقال لكل رجل شجاع عنتر، ولكل كريم حاتمي. ومن ذلك أنّ "القاموس" اسم معجم مشهور من معاجم اللغة العربية[3]، لكنّ كثيرا من الناس جرى على ألسنتهم استعمال لفظ القاموس للدلالة على كلّ معجم لغوي.

3. التغيّر إلى الأدنى، أو انخفاض الدلالة:

ومعنى هذا التغيّر أن تكون الكلمة مستعملة في مدلول نبيل، أو راقٍ فكريا أو اجتماعيا فتنخفض دلالتها إلى معنى عادي شائع الاستعمال، أو أن يكون معناها قويّا نسبيا فيصير ضعيفا، أو أن يكون عاديا فيتحوّل بكثرة الاستعمال إلى درجة أقلّ، ويصير المعنى مرتبطا بمعانٍ يزدريها المجتمع.

ويعتبر هذا النوع من التغيّر نسبيا لأنّه يختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى آخر بحسب اختلاف مقاييس القيم، إذ أنّ ما يعتبر حقيرا في مجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر.

1- السيوطي: المزهر، 1/ 429-430، وفيه أمثلة كثيرة.

2- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 244.

3- القاموس معناه البحر، واسم هذا المعجم المشهور "القاموس المحيط" للفيروزابادي.

ومن الألفاظ الهابطة أو المحتقرة ما يدلّ على معان جنسيّة صريحة، أو على معان مرتبطة بالنجاسة والقذارة. ثمّ إنّ المسألة تختلف من شخص إلى آخر، لأنّها انفعال نفسي قد لا يستوي فيه الأشخاص.

وغالبا ما يكون ذلك عندما ينفر الناس من استعمال ألفاظ صريحة في معان يستحيون منها، أو يحتقرونها، فيستعيرون لها ألفاظا ذات دلالات لا تثير في أصلها الحياء أو الاحتقار، فينتج عن ذلك أن تنخفض دلالات تلك الألفاظ المستعارة بكثرة استعمالها في معان دون معانيها الأصلية في الرتبة.

وقد ذكر الأصوليون أنّ من أسباب نقل الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة العرفية أن يكون معنى الحقيقة اللغوية حقيرا، فيُعْدَل عنها إلى تعبير آخر، مثل استعمال كلمة "الغائط" التي أصلها المطمئنّ من الأرض- أي المنخفض – في الخارج المستقذر من الإنسان، ومثل التعبير بقضاء الحاجة عن ذلك المعنى نفسه، مع أنّه في الأصل عام في كلّ حاجة[1]. وهذا التغيّر ترتب عليه انخفاض دلالة كلمة الغائط وعبارة قضاء الحاجة.

ويقال مثل ذلك في خصوص الكلمات التي تستعار ليكنّى بها عن العلاقات الجنسية.

لكنّ انخفاض الدلالة لا يرتبط دائما بالمستقذرات وما يستحيى من التصريح به، بل له أنواع أخرى مرتبطة بعلوّ المكانة الاجتماعية أو العلمية ونحو ذلك. فقد تؤدّي كثرة استعمال كلمة على سبيل التوسع في الإطلاق إلى جعلها دون معناها الأصلي في الرتبة عندما كانت قليلة الاستعمال ولا تستعمل إلاّ في مدلولها الرفيع في نظر الناس.

مثال ذلك أنّ كلمة "السيّد" كانت تعني قديما سيّد القوم أو زعيم القبيلة، ولا تطلق إلاّ على من له سيادة ظاهرة أو سلطة فعلية، لكنّ معناها انخفض حديثا، إذ صارت تطلق على كل رجل[2] ولو لم يكن سيدا في مجتمعه، وهي مع ذلك كلمة مجاملة واحترام، أي إنّ معناها لم

1- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 320.

2- طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 188. وقد ذكر مثالا خاصا بالمجتمع المصري، وهو كلمة "الأفندي" الدخيلة، فقد كان هذا اللقب يوصف به الخديوي في القرن التاسع عشر ثمّ هبطت

ينخفض إلى مستوى الحقارة، بل صار معنى عاديا بكثرة الاستعمال، وانخفض من جهة أنّ السيادة في القوم لا تقع مراعاتها بالضرورة عند الإطلاق. لذلك صار الناس عندما يخاطبون ذوي المكانة من عِلْيَةِ القوم لا يكتفون بكلمة السيّد، بل يستبدلونها أو يضيفون إليها كلمات أخرى يرونها أقوى في التشريف مثل صاحب المعالي، وصاحب السموّ، ونحو ذلك.

ومثال ذلك أيضا أنّ كلمة "أستاذ" لم يطلقها العلماء المسلمون قديما إلاّ على قلّة من النوابغ المشهود لهم برسوخ القدم في عدة علوم[1] لكنّها صارت تطلق حديثا على كلّ من يمارس وظيفة التعليم في الثانوي أو في الجامعات، فانخفضت دلالتها ولم تعد تحمل ذلك المعنى الذي كان نادر الوجود بين كبار العلماء. ولّما كان التمييز بين مراتب الأساتذة أمرا ضروريا صارت تضاف إلى لقب الأستاذ صفات أخرى للتفريق بين درجاتهم حتى لا يستوي الجميع في لقب واحد رغم اختلاف مراتبهم في الخبرة والكفاءة، وهذه الألقاب التمييزية المضافة تختلف من نظام تعليمي إلى آخر. ففي تونس مثلا، هناك في المرحلة الثانوية "أستاذ تعليم ثانوي" وأرقى منه "أستاذ أوّل للتعليم الثانوي" ثمّ يفوقه "أستاذ أوّل فوق الرتبة للتعليم الثانوي"، وفي التعليم العالي هناك بعد المساعد أستاذ مساعد، ثمّ أستاذ محاضر، ثمّ أستاذ تعليم عالي، يضاف إلى ذلك أستاذ متميّز.

4. التغيّر إلى الأعلى، أو رقي الدلالة:

هذا النوع من التغيّر عكس الذي قبله، لكنّه نسبيّ مثله يختلف بحسب اختلاف القيم في المجتمعات، ومعناه أن يكون للكلمة في الأصل معنى وضيع في نظر الناس، أو ضعيف نسبيا، أو عاديّ، ثمّ يتحوّل معناها بالاستعمال إلى معنى أرفع، أو أقوى، أو غير عادي. وقد يظلّ المعنى الأوّل مستعملا يفهم حسب السياق، وقد يهمل فيجهل عامة المستعملين أصله باستثناء علماء اللغة أو بعض الباحثين.

دلالته عند المصريين فصار يلقب به صغار الموظفين ويتجافى عنه كبارهم (أنظر ص 189 من الكتاب نفسه).

1- لقّب بهذا اللقب قديما ثلاثة: هم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والأستاذ ابن فورَك، والأستاذ أبو إسحاق الشيرازي. ولقّب به من رجال الإصلاح محمد عبده الذي يقال له الأستاذ الإمام.

وتدخل في هذا النوع من التغيّر الكلمات التي تنتقل من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجرّدة.

ومن أهمّ أنواع هذا التغيّر انتقال كلمات من مجال الاستعمال العادي إلى مجال المقدّسات الدينية والعبادات. فكلمة الرسول مثلا لها استعمال عادي لم يقع إهماله وهو كل مبعوث من جهة إلى أخرى، لكنّها تستعمل في مجال ديني أرقى حين يراد بها كلّ رسول بعثه الله تعالى لهداية الناس.

وكذلك الألفاظ التي يصير لها مدلول تعبّدي مثل الحجّ، والتيمّم، والذكر، ونحو ذلك.

أمّا أعلى مستويات السموّ التي لا تدرك حدودها فيكون عندما يستعمل القرآن الكريم كلمات في وصف الله تعالى، فحينئذ ترتقي دلالة الكلمات من المستوى العادي إلى مستوى التنزيه المطلق الذي لا تشبيه فيه، لذلك وصف الله تعالى أسماءه بأنّها حسنى وأمر عباده أن يدعوه بها، وأن يسبّحوها كما قال سبحانه ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ [1] وقال عزّ وجلّ ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ﴾ [2].

ومن أمثلة ارتقاء الدلالة في نظر الناس خارج المقدسات أنّ لفظ "الحلس" معناه في الأصل ما يطلق على ظهر الدابّة نحو البرذعة، لكنّ هذه الدلالة المادية ارتقت فصارت كلمة الحلس تطلق على الفارس الذي لا يفارق ظهر دابّته، واعتبرت لفظا من ألفاظ المديح كأن يقال "بنو فلان أحلاس خيل"[3].

وقد قال شوقي في مدح الصحابة والتابعين الذين فتحوا مصر:

أحلاس خيل بيد أنّ سيوفهم ... في السلم من حذر الحوادث مقلق[4]

1- الأعراف: الآية 180.

2- الأعلى: الآية 1.

3- السيوطي: المزهر، 1/ 431.

4- طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 192.

ومن أمثلة ذلك في اللغات الأجنبية كلمة « Marshal » الانجليزية ونظيرتها « Maréchal » في الفرنسية كانت تعني في وقت قديم الغلام الذي يتعهد الخيل « Mares » أي السائس أو خادم الإسطبل، ثمّ صارت الآن تطلق على أكبر لقب عسكري. ومن أسباب هذا الانتقال أنّ المثل الأعلى للشرف والنبل في العصور الوسطى كان يتمثل عند عامة الناس في الفارس المتطي صهوة جواده[1].

5. التغيّر إلى الدلالة المضادّة:

هذا النوع من التغيّر ليس كالأنواع السابقة التي يحافظ فيها المعنى الجديد على وجه من وجوه العلاقة مع المعنى القديم، بل هو تعدّد في الدلالة على جهة التباين. غير أنّ هذا التباين قد يكون مجرّد اختلاف بين معان غير متضادّة أو متناقضة، وقد يكون بين معنيين متضادّين لا يمكن اجتماعهما، وهذا يعني أنّ الأضداد اللغوية نوع من أنواع المشترك.

والمشترك عند الأصوليين هو « اللفظ الموضوع لكلّ واحد من معنيين فأكثر »[2].

وهذا التعريف يدلّ على أنّ المشترك عند الأصوليين ليس تغيّرا دلاليا، لأنّه لفظ موضوع أصالة للدلالة على أكثر من معنى، أي إنّه يدلّ على كل معانيه دلالة حقيقية لا بطريق النقل، ولا بطريق المجاز، وهو ما أكده الرازي حين زاد في تعريفه قَيْدَ الحقيقة، وقَيْدَ الوضع الأوّل فقال « هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أوّلا من حيث هما كذلك »[3].

أمّا سبب الاشتراك فأكثره أن تضع كلّ قبيلة اللفظ نفسه لمسمّى يختلف عن المسمّى الذي تضع له القبيلة الأخرى ذلك اللفظ، ثمّ يشتهر الوضعان، فيحصل الاشتراك.

وهناك سبب آخر أقلّ من الأوّل وهو أن يضع اللفظَ واضع واحد لمعنيين أو أكثر قصد إجمال المعنى أو إبهامه[4].

1- م.ن: ص 191.

2- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 250.

3- المحصول: 1/ 96.

4- م.ن: 1/ 101.

فهذا الاصطلاح الأصولي يحصر المشترك في نطاق ضيق هو الوضع الأوّل، ويخرجه من دائرة الاستعمال التي قد تحدث وضعا طارئا يسمّى النقل.

لكنّ المشكل أنّ هذا الوضع الأوّل والحقيقي لأكثر من معنى أمر يصعب التعرّف عليه بأدلة قاطعة خاصة بالنسبة إلى اللغويين المعاصرين[1] لأنّ تاريخ تأسيس الكلمات الأولى يكاد يكون مجهولا جهلا كليا، ومتابعة ذلك بين الواضعين المتعدّدين من القبائل أمر عسير، ولا مفرّ من اللجوء إلى الاستعمال لمعرفة المشترك، وليس من الضروري دائما إخراج المنقول من الاشتراك اللفظي[2]، بل إنّ السيوطي[3] أكّد أنّ الأكثرين يرون أنّ المشترك واقع بسبب نقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ[4]. ومعنى ذلك أنّ أهل اللغة قد يكثرون من استعمال لفظ في معنى مختلف عن معناه الأوّل، حتى إذا اشتهر لم يهمل المعنى الأوّل، بل يصير المعنيان متساويين من حيث دلالة اللفظ الواحد عليهما.

ويمكن القول بناء على ذلك أنّ المشترك هو اللفظ الواحد الدالّ على معان متعدّدة، سواء أكانت هذه الدلالة بالوضع الأوّل حسب اصطلاح الأصوليين أم بالنقل حسب أكثر اللغويين.

والحاصل أنّ الاشتراك بالمعنى العام الذي ذكرناه قد يكون بين معنيين أو عدة معان مختلفة غير متضادّة، مثل العين التي تطلق على الباصرة، والجارية، والذهب والفضة، وغير ذلك، وقد يكون بين معنيين متضادّين مثل "الجَوْنِ" للأسود والأبيض، و"الناهل" للرّيان والعطشان[5].

1- سلوى محمّد العوّا: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ص 54، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1: 1419هـ/ 1998م.

2- م.ن: ص 54-55.

3- جمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، المصري، الشافعي، من الأعلام الذين أكثروا من التصنيف في مختلف العلوم، مثل "الإتقان في علوم القرآن" و"الجامع الصغير" في الحديث، و"الأشباه والنظائر" في الفقه وقواعده، وغيرها كثير. ت: 911هـ (هدية العارفين: 1/ 534-535).

4- المزهر: 1/ 369.

5- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 755.

وبهذا تكون الأضداد نوعا من أنواع المشترك، وهي حين يكون سببها الوضع الأوّل لا تعتبر تغيّرا دلاليا، وهذا أمر يصعب التحقق منه، لكنّ أكثر أسباب وجود الأضداد في اللغة تعود إلى الاستعمال الذي يغيّر الدلالة من معنى أصلي إلى معنى مضادّ.

وعوامل التضادّ الناشئ عن الاستعمال كثيرة يطول تفصيلها، وإنّما نشير إلى بعضها.

فقد ينشأ التضادّ بسبب التداخل الصوتي عند النطق كما رأينا سابقا في مثال "تلحلح" التي كانت تدلّ في الأصل على الثبوت، ثمّ صارت تستعمل كذلك في معنى مضادّ هو تفرّق القوم، وسبب ذلك القلب الذي حدث عند التداخل الصوتي مع كلمة "تحلحل" التي بمعنى التفرّق.

ومن أمثلة ذلك لفظ "منين" الذي هو من الأضداد لأنّه يعني القوي كما يعني الضعيف[1]. ولعلّ السبب في ذلك أنّ هذا اللفظ صادف في النطق "متين" بالمثنّاة التي تعني القوّة، فوحّد التصحيف الصيغتين، وانصرف اللفظ الموحّد "منين" انصرافا مضادّا[2].

ومن أسباب التضادّ التفاؤل فرارا من التشاؤم، وقد رأينا في المبحث السابق مثالي "السليم" و"المفازة".

ومن ذلك غلبة التسمية بأحد الضدّين، ومن الأمثلة الحديثة شيوع التسمية بـ"ميزان الحرارة" لمقياس الحرارة والبرودة، فنحن نقول مثلا: بلغت درجة الحرارة في بلد ما خمس درجات تحت الصفر، والحرارة هنا تعني البرودة، وقد اقتصر الاستعمال اصطلاحا على كلمة الحرارة للدلالة على الحرارة والبرودة، في خصوص سياق القيس فقط. ومن ذلك أيضا كلمة "المصعد"، فنحن نقول صعدنا بالمصعد وهبطنا بالمصعد، ولا نقول هبطنا بالمهبط، فقد أخذت تسمية هذه الوسيلة من أحد الضدّين وشاعت، وصارت في العرف الحديث تستعمل في المعنيين[3].

1- ابن منظور: لسان العرب، 6/ 4277.

2- المنجد محمد نور الدين: التضادّ في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص 60، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط 1: 1420هـ/ 1999م.

3- م.ن: ص 83.

والأمثلة والأسباب كثيرة ليس من غرضنا تفصيلها، غير أنّنا نشير إلى أمرين:

أحدهما: أنّ اللغويين القدامى فيهم من بالغ بكثرة ذكر أمثلة للأضداد مع شيء من التكلّف غير المسلّم، ومنهم من أنكر وجود ذلك في اللغة، وفيهم من توسّط، إذ يوجد قدر ولو ضئيل من الأضداد لا بدّ من التسليم به، وهناك كثير من الأمثلة يمكن ردّها بشيء من البحث والتأويل وذلك بإرجاعها إلى أصولها الوضعية الأولى[1] التي لا تضادّ فيها لوجود علاقة معقولة بين المعنيين اللّذَيْن ادُّعيَ فيهما التضادّ.

فلفظ "الصّريم" مثلا يطلق على الليل وعلى ضدّه النّهار، لكنّ الحقيقة أنّ معنى الكلمة في الأصل واحد، وهو القطع، غير أنّه يطلق على النّهار من جهة أنّه ينصرم عن الليل، كما يطلق على الليل من جهة أنّه ينصرم عن النّهار[2].

ولفظ "الجَوْنِ" الذي رأينا أنّه مشترك على جهة التضادّ بين الأسود والأبيض، قيل إنّ أصله مدلول واحد لأنّه وُضِعَ أوّلا للسحاب، والسحاب فيه الأبيض والأسود، فإذا كان أبيض صرفا فهو جَوْنٌ، وإذا كان أسود صرفا فهو جون أيضا[3].

ثانيهما: أنّ القرآن الكريم وجدت فيه كلمات أضداد رغم اختلاف المفسّرين في التسليم ببعضها.

مثال ذلك قوله تعالى ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾ ﴾[4] فقد قيل إنّ عسعس من الأضداد بمعنى أقبل وأدبر، لكنّ أكثر المفسّرين رأوا أنّ هذا اللفظ معناه في الآية محمول على أدبر، ويؤيّد ذلك السياق اللاحق، وهو قوله تعالى في الآية التي بعدها ﴿ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ ﴾[5] وتنفّس الصبح إنّما يكون بعد إدبار الليل.

1- صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ص 313، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5: 1973.

2- م.ن: ص 312.

3- الخضري محمد: أصول الفقه، ص 180، المكتبة الرحمانية بمصر، ط 2: 1352هـ/ 1933م.

4- التكوير: الآية 17.

5- التكوير: الآية 18.

وقيل لا وجود للتضادّ في هذه الكلمة، لأنّ المعنى الأصلي الذي وضعت له واحد، وهو الامتلاء، ومنه قيل للقدح الكبير "عُسَّ" لامتلائه بما فيه، غير أنّه أطلق على إقبال الليل لابتداء امتلائه بالظلام، وأطلق على إدباره لانتهاء امتلائه بظلامه أي لاستكمال الامتلاء[1].

ومثال ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ﴾ [2] فالإسرار من الأضداد لأنّه يرد في معنى الإخفاء وفي ضدّه الإظهار. وقد رجّح عدد من المفسّرين أنّ أسرّوا في هذه الآية معناه أظهروا، لأنّ السياق مقامه يوم القيامة، ولا مكان في ذلك اليوم للإخفاء كما في الدنيا[3].

ولم يُسلَّم حمل الآية على الإظهار المضادّ للإخفاء، بل قيل إنّ المعنى أخفوا الندامة، وذلك إمّا لأنّ الندامة حسرة في القلب لا يمكن إظهارها[4] وإمّا لأنّهم في ذلك اليوم العصيب يتحيّرون مبهوتين، فلم يطيقوا عند مشاهدة هول العذاب بكاء ولا صراخا سوى إسرار الندم، فهم لا يستطيعون النطق بما يدلّ على ندمهم[5].

6. تغيّر دلالة صيغة العام:

إنّ هذا النوع من التغيّر مجاله صيغة اللفظ لا مفهومه – كما ذكرنا في بداية المبحث – إذ أنّ العموم يمكن أن يصاغ به أي لفظ بقطع النظر عن مفهومه.

كما أنّه ليس تغيّرا بمعنى النقل من حقيقة لغوية إلى حقيقة شرعية أو عرفية، بل هو تغيير غير مستقرّ عند كلّ استعمال بعينه في كلّ حالة مخصوصة، ويفهم بحسب السياق والقرائن الحافة.

والعام في اصطلاح الأصوليين هو « كلّ لفظ تناول شيئين فصاعدا تناولا واحدا لا

1- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 19/ 238، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1967.

2- يونس: الآية 54.

3- الرازي: التفسير الكبير، 17/ 90، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1: 1421هـ/ 2000م.

4- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 8/ 252.

5- الرازي: التفسير الكبير، 17/ 90.

مزيّة لأحدهما على الآخر»[1] أو هو بعبارة أخرى « اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[2].

وله عدة صيغ لغوية معروفة فصّلها الأصوليون، مثل أسماء الجموع المعرّفة بـ"أل" غير العهدية نحو "المسلمين" و"الرجال"، ومثل اسم الجنس إذا دخلته "أل" غير العهدية، أي الجنسية نحو "الرجل" و"الإنسان"، ومثل النّكرة في سياق النفي نحو "لا رجل في الدار" أو في سياق النهي كقوله تعالى ﴿ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ﴾[3]، ومثل لفظ "كلّ" الذي يفيد عموم أفراد ما أضيف إليه، وغير ذلك.

والذي عليه جمهور الأصوليين أنّ أهل اللغة وضعوا للعموم صيغة تخصّه يستفاد منها استغراق ما دلّت عليه من أفراد بمجرّد سماعها بقطع النظر عن القرائن. بمعنى أنّها وضعت في الأصل للدلالة على العموم، أمّا إذا ظهرت قرينة تدلّ على الخصوص، فإنّ ذلك لا يعني أنّ الصيغة في أصل وضعها ليست عامة، بل يعني أنّ المتكلم قصد بها الخصوص عند الكلام، أي إنّه غيّر الدلالة عند الاستعمال في سياق معيّن.

والعام في اللغة وفي النصوص الشرعية كثير التغيّر، حتى قيل "ما من عامّ إلاّ خصّص". ولعلّ هذا الذي جعل بعض الأصوليين يذهبون إلى أنّ العام لا صيغة له، ويسمّون "الواقفية". وقد نسب هذا القول إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ/ 935م). وحاصل مذهبهم أنّ العرب لم يضعوا صيغة تدلّ على العموم عند الإطلاق، بل إنّ القرائن هي التي يفهم منها العموم، أو الخصوص[4].

والذي عليه الجمهور أنّ العام له صيغة تدلّ عليه دون حاجة إلى القرائن، أمّا إذا تغيّرت دلالته عند الاستعمال فإنّ الخصوص إنّما يفهم من سياق النص، أو من قرائن خارجية

1- الشيرازي: شرح اللمع، 1/ 302.

2- الرازي: المحصول، 1/ 353.

3- الحجرات: الآية 11.

4- الجويني: التلخيص في أصول الفقه 2/ 21، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ومكتبة دار الباز-مكة المكرمة، ط1: 1417هـ/ 1996م.

كأسباب النزول، والعقل، والحس، ونحو ذلك.

والأمثلة على هذا النوع من التغيّر الدلالي كثيرة في القرآن الكريم، فمثلا قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [1] فرغم أنّ الأمر عام لكل الناس فهو مخصوص بغير المجنون، والصبيّ. وقوله تعالى حكاية عن ملكة سبأ ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [2] فإنّ هذا العموم يخصصه الحس، لأنّ ما كان في يد سليمان عليه السلام لم يكن في يدها، وهو شيء. وقوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[3] ليس عاما في كل سارق، بل هو مخصوص بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لا تُقطع يد السارق إلاّ في ربع دينار فصاعدا»[4].

7. تغيّر دلالة صيغة الأمر:

عرّف الأصوليون الأمر بعدة تعريفات نكتفي منها بذكر تعريف الرازي الذي قال « الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»[5].

وصيغة الأمر الموضوعة له حقيقة هي "افعل" نحو قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[6] وما كان على وزن "لِيَفْعَلْ" أو "لِيُفْعِلْ" بلام الأمر، مثل قوله تعالى ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[7].

وهناك ألفاظ وصيغ أخرى لم توضع للأمر حقيقة وإنّما تدلّ عليه بالمجاز والقرائن،

1- آل عمران: الآية 97.

2- النمل: الآية 23.

3- المائدة: الآية 38.

4- مسلم: كتاب الحدود، باب حدّ السارق ونصابها، رقم (1684)، 2/ 1312، موسوعة السنّة، دار سحنون – تونس، ودار الدعوة – استانبول، ط2: 1413هـ/ 1992م.

5- المحصول: 1/ 190.

6- البقرة: الآية 43.

7- الطلاق: الآية 7.

مثل المصدر النائب عن فعل الأمر نحو ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ [1] والجملة الخبرية التي يراد بها الطلب مثل ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [2] والفعل الماضي الدالّ على الأمر مثل ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [3] وغير ذلك.

إذا كانت صيغة الأمر موضوعة للدلالة على الطلب حسب التعريف المذكور، فهي حقيقة فيه مجاز فيما سواه كالندب والإباحة، والتهديد وغير ذلك ممّا سنذكر له أمثلة[4].

وإذا ثبت أنّ صيغة "افعل" ظاهرة في الطلب، فإنّ الفعل المطلوب لا بدّ أن يكون فعله راجحا على تركه، فإذا كان الرجحان لازما يمنع الترك فهو – أي الفعل المطلوب – واجب، أمّا إذا لم يكن الطلب لازما بحيث لا يمنع الترك فإنّ ترجّح الفعل في هذه الحالة إذا كان لمصلحة أخروية، فهو المندوب، وإذا كان لمصلحة دنيوية، فهو الإرشاد.

وقد اختلف الأصوليون في ذلك، فمنهم من رأى أنّ الأمر مشترك في الدلالة على جميع تلك المعاني التي هي الوجوب، والندب، والإرشاد، ومنهم من قال هو حقيقة في القدر المشترك بينها، وهو ترجيح الفعل على الترك. ومذهب الشافعي وعامة الفقهاء وجماعة من المتكلمين أنّ الأمر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه، ونُسب إلى جماعة من الفقهاء وعدد من المعتزلة أنّه حقيقة في الندب مجاز في غيره. وتوقّف في ذلك الأشعري والآمدي وغيرهما[5].

وليس من غرضنا تفصيل أدلة كل فريق، لكنّ الذي نميل إليه حسب المتبادر هو أنّ الأصل في الأمر هو الدلالة على الطلب الواجب، وأنّه يدلّ على غير ذلك من المعاني مجازا.

وبناء على ذلك فإنّ تغيّر دلالة الأمر من الوجوب الأصلي إلى غيره من المعاني، ليس

1– المجادلة: الآية 4.

2– البقرة: الآية 228.

3– البقرة: الآية 183.

4– الآمدي: الإحكام، 2/ 210.

5– م.ن: 2/ 209–210.

نقلا، أي ليس حقيقة شرعية ولا عرفية، ولكنّه مجاز يفهم بالقرائن.

والأمثلة التي لم يدلّ فيها الأمر على الوجوب كثيرة في القرآن الكريم، منها:

- قوله تعالى في مكاتبة الرقيق ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾[1] محمول على الندب عند الجمهور.
- قوله تعالى في الدّين ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾[2] محمول على الإرشاد.
- قوله تعالى في الصيد بعد التحلل من الحجّ ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾[3] محمول على الإباحة.
- قوله تعالى ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾[4] ليس طلبا للوجوب بل هو محمول على التهديد.
- قوله تعالى ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾[5] محمول على الإهانة.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي يطول ذكرها[6].

وبناء على هذه التغيّرات الدلالية الكثيرة التي تدخل على الدلالة الأصلية لصيغة الأمر، فإنّ قارئ النص القرآني مطالب بتحرّي القرائن وفهم كل أمر في سياقه الخاصّ، فإذا كان مطلقا أي لم توجد معه قرائن تصرفه عن معناه الأصلي حمله على الوجوب، أمّا إذا حفّت به قرائن صارفة له عن دلالته الأصلية فعليه أن يجتهد في حمله على معناه المقصود في كلّ حالة.

1- النور: الآية 33.

2- البقرة: الآية 282.

3- المائدة: الآية 2.

4- فصّلت: الآية 40.

5- الدخان: الآية 49.

6- الغزالي: المستصفى، ص 204.

8. تغيّر دلالة صيغة النهي:

عُرّف النهي بأنّه « القول الإنشائي الدال على طلب كفٍّ عن فعل على جهة الاستعلاء»[1] وقيد الاستعلاء المذكور هنا وفي تعريف الأمر المذكور سابقا يراد به إخراج الدعاء لأنّه طلب لا استعلاء فيه.

وطلب الكفّ يكون بصيغته الأصلية "لا تفعل" مثل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾[2] كما يكون بصيغ أخرى وإن لم توضع للنهي أصالة، فقد ترد صيغة الأمر دالة على الكفّ كما في قوله تعالى ﴿ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾[3] وقد تدلّ الجمل الخبرية على النهي كما في قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ﴾[4] كما قد تستعمل مادة النهي نفسها كقوله عزّ وجلّ ﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾[5].

وصيغة النهي عند الجمهور تدل على المنع والتحريم حقيقة، وعلى غيره من المعاني مجازا[6].

فالتغيّر الدلالي بناء على ذلك يكون بصرف النهي عن مدلوله الحقيقي الذي هو المنع والتحريم إلى مدلول مجازي آخر، ويفهم ذلك من القرائن.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

1- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 192، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 8: 1428هـ/ 2007م.

2- البقرة: الآية 221.

3- الجمعة: الآية 9.

4- النساء: الآية 23.

5- النحل: الآية 90.

6- الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 192.

- قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾[1] نهي دال على التحريم، وهو معنى حقيقي.
- قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[2] محمول على الكراهة.
- قوله تعالى ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾[3] واضح في الدلالة على الدعاء.
- قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧﴾﴾[4] يدلّ على التيئيس من المغفرة.
- قوله تعالى ﴿ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[5] محمول على الإرشاد[6].

9. التغيّر في الحقيقة والمجاز:

إنّ من أهمّ أنواع التغيّر الدلالي تغيّر الحقيقة إلى المجاز، وتغيّر الحقائق اللغوية بطريق النقل إلى حقائق شرعية أو عرفية.

وهذا النوع من التغيّر يشمل جميع الأصناف التي ذكرناها وغيرها ممّا لم نذكر، لأنّ أيّ تغيّر مهما كان نوعه لا يخرج عن كونه إمّا مجازا لم يتحوّل إلى حقيقة منقولة، أو مجازا اشتهر فانتقل وصار حقيقة جديدة سواء أكانت شرعية، أم عرفية عامة، أم عرفية خاصة.

لذلك سنفرد لهذا النوع من التغيّر فصلا خاصا.

1- الإسراء: الآية 32.

2- المائدة: الآية 87.

3- آل عمران: الآية 8.

4- التحريم: الآية 7.

5- المائدة: الآية 101.

6- الغزالي: المستصفى، ص 204-205.

الفصل الثالث
الحقيقة والمجاز

المبحث الأوّل: الحقيقـة

المبحث الثاني: المـجـاز

تمهيـــد

لم توضع ألفاظ اللغة لمعانيها المخصوصة إلاّ لتستعمل، لكنّ الوضع لم يكن قيدا يمنع المستعملين من تحويل الدلالة الأصلية إلى دلالات أخرى مناسبة لأغراضهم عند التخاطب، فقد جوّز أهل اللغة لأنفسهم التصرّف في الألفاظ الموضوعة بطرائق استحسنوها يريدون بها صرف الكَلِم عن المعاني المعجمية الثابتة إلى معان استعمالية لا تفهم بمجرّد العلم بالوضع، وإنّما يجلّيها السياق، وتكشف عن مقاصد أصحابها القرائن.

لهذا قسّم اللغويون والأصوليون اللفظ بحسب الاستعمال إلى قسمين هما: الحقيقة، والمجاز.

وهذان اللفظان لم يوضعا في الأصل للدلالة على مقصود الأصوليين وعلماء المعاني، بل هما اصطلاحان حادثان تغيّرت دلالتهما اللغوية الأصلية بوضع عرفي جديد جعلهما وسيلتين من أهمّ وسائل تحليل الخطاب للتفريق بين الاستعمال الحقيقي المحافظ على الوضع، والاستعمال المجازي المغيّر له.

وقد أظهرت مباحث الأصوليين المتعلقة بهذين القسمين عمق إدراكهم لظاهرة التغيّر الدلالي التي يحدثها الاستعمال، فهم لم يكتفوا بتصنيفها إلى أقسامها التي فصّلوها – كما سيأتي بيانه – بل اجتهدوا في ضبطها، وفي بيان العلاقات الرابطة بين المنقول عنه والمنقول إليه حرصا منهم على معقولية النسق اللغوي، حتى لا تظلّ اللغة تتغيّر بلا ضوابط.

والجانب الأهم الذي تميّزوا به عن اللغويين هو تركيزهم على النص الشرعي بوصفه كلاما مخصوصا منتجا لدلالات مخصوصة يريدون استنباطها.

فمباحثهم اللغوية لها جانبان:

أحدهما: عام يهتمّ بمطلق الدلالة اللغوية، وذلك لأنّ القرآن كان يستعمل في جانب كبير منه معهود العرب في الدلالة، وهذا يقتضي من الفقيه أو المفسّر أن يكون عالما بالوضع اللغوي ليتّخذه مرجعا في فهم خطاب الشارع.

ثانيهما: خاصّ يتعلق بفهم معهود الشارع في التصرّف اللغوي، وذلك لأنّ القرآن الكريم كان يتكلم بكلام العرب للدلالة على مدلولات لم تعهدها العرب.

وهذا يعني أنّ فهم اللغة في ذاتها ليس شرطا كافيا في فهم دلالات النصوص الشرعية، إذ لا بدّ للناظر فيها من معرفة الإضافات الدلالية غير المسبوقة، ومن فهم عرف الشارع في التصرّف اللغوي من جهة الحقائق الشرعية المحدثة، والمجازات التي خرج بها عن الحقائق اللغوية الموضوعة بناء على علاقات تدرك بالنظر.

غير أنّ الأصوليين اختلفوا في إثبات التصرّف الشرعي، فمن أثبته لم يكتف بشرط معرفة الوضع اللغوي، ومن أنكره اكتفى به في فهم دلالات النصوص الشرعية، قال الزركشي « إنْ ثبت عدم التصرّف اكتفى الأصولي بمعرفة وضع اللغة، فإنّ ذلك مقنع في معرفة الأحكام، وإن ثبت تصرّف الشرع اكتفى الأصولي بمعرفة وضع الشرع للاسم، ولا يحتاج معه إلى معرفة اللغة في ذلك اللفظ»[1].

ولّما كان التصرّف الشرعي المختلف فيه يعود في عمومه إلى التصرّف في الحقيقة اللغوية بالنقل أو المجاز قسّمنا هذا الفصل إلى مبحثين أوّلهما الحقيقة، وثانيهما المجاز.

1- البحر المحيط: 2/ 6.

المبحث الأوّل
الحقيقة

1. تعريف الحقيقة
2. أقسامها

- الحقيقة اللغوية
- الحقيقة العرفية
- الحقيقة الشرعية

1. تعريف الحقيقة:

إنّ لفظ "الحقيقة" مصطلح لغوي منتزع من الحقل الدلالي الخُلُقِيّ إلى حقل علمي مخصوص متعلق بكيفية استعمال الألفاظ بقطع النظر عن الصدق أو الكذب.

وهذا يعني أنّه متغيّر دلالي مشهور يتبادر إليه الذهن عندما يستعمله اللغويون وعلماء الأصول في سياق الكلام على دلالات الألفاظ.

وهو لم يمرّ بتغيّر دلالي واحد، بل خضع لثلاث مراحل من التغيّر حتى استقرّ في المرحلة الثالثة بوصفه حقيقة عرفية خاصة لها مدلول علمي دقيق.

فما هي التغيّرات الدلالية التي مرّ بها ؟ وما هو مفهومه الاصطلاحي ؟

الحقيقة وزنها فعيلة، وهي مشتقة من الحق الذي يدلّ بالوضع اللغوي على الثبوت كما ورد في قوله تعالى ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [1] أي ثبتت.

والحقيقة إمّا بمعنى الفاعل كالعليم والسميع، فيكون معناها الثابتة، أو بمعنى المفعول كالجريح والقتيل فيكون مدلولها المثبَتة بفتح الباء.

ثمّ دخل على هذا المعنى اللغوي تغيّر دلالي، فنُقِل لفظ الحقيقة من الدلالة على الثابت أو المثبَت إلى الدلالة على الاعتقاد المطابق للواقع، والعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه هي كون الاعتقاد المطابق للواقع ثابتا أو مثبَتا في نفس الأمر.

ثمّ طرأ على المعنى المنقول إليه تغيّر دلالي آخر فنقل لفظ الحقيقة من الدلالة على الاعتقاد المطابق للواقع إلى الدلالة على القول الدالّ على المعنى المطابق، أي الصّدق، والعلاقة بين الاعتقاد المطابق المنقول عنه والقول الدال على ذلك هي كون مدلوله ثابتا أو مثبَتا.

ثمّ طرأ على لفظ الحقيقة تغيّر دلالي آخر فنقل من الدلالة على القول المطابق أو الصدق إلى المعنى الاصطلاحي الذي يتداوله اللغويون والأصوليون وغيرهم من المهتمين بمسائل الدلالة.

1- الزمر: الآية 71.

فظهر من حركة النقل هذه أنّ إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاصطلاحي الذي سيأتي حدّه ليس حقيقة لغوية مستعملة في المدلول الأصلي، وإنّما هو مجاز استعمل في غير ما وضع له، وهو منقول في المرتبة الثالثة، على معنى أنّه خضع لثلاث نقل حتى صار بكثرة الاستعمال حقيقة عرفية خاصة[1].

والملاحظ أنّ هذه النقل الثلاث لم تكن تغيّرات نوعيّة منفصلة تمام الانفصال عن المعنى الأصلي للكلمة، وذلك لأنّ معنى الثبات حاضر في جميع النقل غير أنّ طريقة حضوره كانت مختلفة بحسب اختلاف الوجوه التي ذكرناها.

أمّا المعنى الاصطلاحي المقصود، فله عدة حدود متقاربة نكتفي منها بتعريف البيضاوي لدقته واختصاره، فقد عرّف الحقيقة بأنّها « اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب»[2].

و"اللفظ" في هذا الحدّ جنس بعيد يتناول الحقيقة وغيرها، أمّا "المستعمل" فقيد يخرج به اللفظ في ابتداء الوضع قبل الاستعمال، بمعنى أنّ اللفظ عند الوضع الأوّل وقبل الاستعمال لا يوصف بأنّه حقيقة أو مجاز، لأنّ الاستعمال جزء من ماهية كلّ واحد منهما[3].

وهذا القيد مهمّ لأنّه يؤكّد أهمية إرادة المستعمل في تحديد المعنى المقصود، فاللفظ عند الوضع أو في مدلوله المعجمي دلالته مجرّد إمكان لا توصف بأنّها حقيقة أو مجاز، والذي يقيّد معناها فيبعد احتمال المجاز ويعيّن المدلول الحقيقي الموضوع له إنّما هو قصد المتكلّم عند الاستعمال.

وقوله في التعريف "فيما وضع له" قيد يخرج المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

أمّا قوله "في اصطلاح التخاطب" فهو قيد يقصد به إدخال أقسام الحقيقة في

1- الإسنوي: نهاية السول 1/ 278، الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 134، وهو شرح لمختصر المنتهى لابن الحاجب، دار السلام، القاهرة، ط1: 1424هـ/ 2004.

2- منهاج الوصول إلى علم الأصول: 1/ 277 (مع نهاية السول للإسنوي).

3- الأصبهاني: بيان المختصر، 1/ 137.

التعريف، لأنّه لم يعيّن الواضعين الذين اصطلحوا على وضع اللفظ لمسمّاه، بل أطلق الاصطلاح الذي تختلف نسبته إلى الواضعين.

والحاصل أنّ هذا الإطلاق يدلّ على أنّ التعريف المذكور ليس خاصا بالحقيقة اللغوية ولا بغيرها، بل هو تعريف لمطلق الحقيقة من حيث هي لفظ مستعمل فيما وضع له بقطع النظر عن الواضع. فهو بذلك تعريف شامل لأقسام الحقيقة.

2. أقسامها:

تنقسم الحقيقة باعتبار الواضع إلى ثلاثة أقسام:

1.2. الحقيقة اللغوية:

وتسمّى الحقيقة الوضعية رغم أنّ جميع أقسام الحقيقة وضعية، لأنّها هي التي يصدق عليها الوضع بمعناه الحقيقي على أساس أنّها موضوعة ابتداء من قبل مؤسسي اللغة الأوائل، أمّا الحقائق الأخرى التي سيأتي بيانها فهي موضوعة وضعا ثانيا بعد الوضع اللغوي الأوّل.

وقد عرّف الآمدي الحقيقة اللغوية أو الوضعية بقوله: « هي اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له أوّلا في اللغة»[1].

وذلك كالأسد المستعمل في الحيوان المعروف، والإنسان في الحيوان الناطق، وكذلك الماء، والسماء، والأرض، والسفينة، وغيرها من الكلمات الكثيرة حين تستعمل في مدلولاتها المعروفة لغويا لا في مدلولات مجازية.

وحكم الحقيقة اللغوية ثبوت المعنى الذي وضع له اللفظ أمرا كان أو نهيا، خاصا كان أو عامّا[2].

وهذا الثبوت لا يقصد به الثبوت بمعنى الصدق أو المطابقة للواقع، بل المقصود ثبوت النسبة بين اللفظ ومسمّاه من حيث أنّ اللفظ مستعمل في المسمّى الموضوع له.

1- الإحكام: 1/ 36.

2- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 2/ 39، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان: 1394هـ/ 1974م.

فقد يكون الكلام كذبا رغم أنّه حقيقة لغوية، فهذه الحقيقة اصطلاح عرفي خاص أعمّ من مدلولها الأصلي من جهة مطابقة اللفظ للواقع أو لاعتقاد المتكلم.

ويمكن تقسيمها من جهة المطابقة للواقع والاعتقاد أو عدم المطابقة إلى أربعة أقسام:

أ- *ما يطابق الواقع واعتقاد المتكلم:*

وذلك كقول المؤمن "خلق الله العالم" أو "أرسل الله الرسل" أو "شفى الله المريض" فهذه الأفعال: خلق، وأرسل، وشفى، حقائق لغوية من جهة استعمالها في معانيها الموضوعة لها لغة، وهي مطابقة للواقع من جهة أنّ نسبتها إلى الله تعالى ثابتة حقيقة، وهي كذلك مطابقة لاعتقاد المتكلم من جهة أنّه يقولها بوصفه مؤمنا مصدّقا بها.

ب- *ما يطابق الواقع ولا يطابق اعتقاد المتكلم:*

مثال ذلك أن يقول منافق يخفي كفره لمن لا يعلم حقيقته "الله تعالى موجود وخالق" فهذا الكلام حقيقة لغوية من حيث أنّه مستعمل في المعاني اللغوية الوضعية، وهو مطابق للواقع لأنّه يدلّ على حقيقة ثابتة بالبراهين القطعية، لكنّه غير مطابق لاعتقاد الكافر الذي يظهر خلاف ما يبطن.

ت- *ما يطابق اعتقاد المتكلم ولا يطابق الواقع:*

وذلك كقول القائل "شفى الطبيب المريض" وهو يعتقد أنّه الشافي الحقيقي دون سواه، فهذا القول حقيقة لغوية من جهة أنّ ألفاظه مستعملة فيما وضعت له من المسميات، وهو يطابق اعتقاد المتكلم الذي يظنّ أنّ الشافي الحقيقي هو الطبيب الذي شخّص الداء ووصف الدواء، لكنّه غير مطابق للواقع لأنّ الشافي الحقيقي هو الله تعالى. ومع ذلك فإنّ الكلام المستعمل في هذه الجملة يعتبر حقيقة لغوية بحسب الاصطلاح الذي ذكرنا تعريفه.

ث- ما لا يطابق الواقع ولا اعتقاد المتكلم:

وهذا يشمل جميع الأقوال الكاذبة التي يقولها القائل عالما بحالها دون المخاطَب[1] فالكاذب المتعمّد إنّما يقول قولا مخالفا للواقع من ناحية، ولاعتقاده من ناحية أخرى.

مثال ذلك أن يقول شاهد الزّور "شتم فلان فلانا" ونحو ذلك من الأكاذيب، فالكلام في هذه الحالة غير مطابق للواقع لأنّ الشتم المذكور لم يقع، وهو غير مطابق لما يعتقده شاهد الزّور لأنّه تعمّد الكذب وقال قولا مخالفا للحقيقة التي يعرفها.

ومع ذلك فإنّ لفظ "شتم" يعتبر حقيقة لغوية بحسب الاصطلاح، لأنّه فعل مستعمل في معناه الموضوع له أصالة.

وبهذا يتبيّن أنّ معيار الصدق الخلقي، أو معيار المطابقة للواقع وللاعتقاد ليس مقصودا في المعنى الاصطلاحي للحقيقة، إذ المقصود هو معيار الاستعمال، فإذا كان اللفظ منتعملا فيما وضع له أوّلا دون تغيير دلالي فهو حقيقة في معناه بقطع النظر عن كونه صدقا أو كذبا، وكونه مطابقا للواقع أو غير مطابق.

ومع أنّ الفرق بين الحقيقة والمجاز هو كون الحقيقة تتبادر مباشرة إلى ذهن السامع بغير تأمّل، فإنّ هذا التبادر موقوف على معرفة الوضع، لأنّ الجهل به يعطل التخاطب. ومعرفة الوضع إنّما تكون بالنقل المسموع لا بالاجتهاد والتأمّل.

والمقصود أنّ غير الواضع لا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استُعمل فيه إلاّ بالسماع من أهل اللغة أنّه موضوع لمسمّاه الذي استعمل فيه، وذلك لأنّ دلالات الألفاظ ليست ذاتية تدرك بالعقل، إذ لو كانت كذلك لما اختلفت باختلاف الأماكن والأمم[2].

والحاصل أنّ الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل دون أن يدخل عليه المتكلم أي تغيير دلالي، بل أبقاه على وضعه التأسيسي الأوّل حسب اصطلاح أهل اللغة.

ولا خلاف في وجود هذا النوع من الحقيقة في القرآن الكريم المنزّل بلسان عربيّ

1- الصافي خديجة محمد: أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية، ص 32، دار السلام، القاهرة، الإسكندرية، ط1: 1430هـ/ 2009م.

2- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 1/ 63.

مبين، فالآيات الكثيرة التي تذكر الإنسان، والنبات، والحيوان، والشمس، والقمر، والنّجوم ومواقعها، وغيرها من الأسماء تعتبر ألفاظها حقائق لغوية مستعملة في معانيها الموضوعة لها أصالة في اصطلاح العرب دون تغيير.

2.2. الحقيقة العرفية:

هي اللفظ المستعمل فيما وضعه له أهل العرف، لكنّ أهل العرف قد يكونون غير معيّنين، وهو الغالب، وقد يكونون معيّنين، لذلك انقسمت هذه الحقيقة إلى قسمين: أحدهما الحقيقة العرفية العامة، وثانيهما الحقيقة العرفية الخاصة.

أ- الحقيقة العرفية العامّة:

وهي التي لم يتعيّن أهل العرف الذين وضعوها[1] أو تنسب إلى عرف أهل اللغة عامّة، لذلك تسمّى الحقيقة العرفية اللغوية، وقد عرّفها الآمدي بأنّها « اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي»[2].

وتكون هذه الحقيقة بإحدى طريقتين:

الأولى: أن يكون الإسم قد وضع في الأصل لمعنى عامّ، ثمّ يخصصه عرف أهل اللغة ببعض مسمياته كتخصيص لفظ الدابة بذوات الأربع، فقد وضع هذا اللفظ في الأصل لكلّ ما يدبّ على الأرض، لكنّ عرف الاستعمال اللغوي خصّه بالمعنى المتداول، إمّا لكثرة دبيبه، أو لكثرة استعماله ومشاهدته[3].

الثانية: أن يوضع الإسم في الأصل لمعنى معيّن ثمّ يستعمله أهل العرف اللغوي استعمالا مجازيّا في غير معناه الأوّل، وحين يغلب استعماله في المعنى المجازيّ بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق يصير حقيقة عرفية. وذلك مثل لفظ الغائط الذي وضع أصالة للدلالة على الموضع المطمئنّ من الأرض، ثمّ اشتهر عرفا بغلبة الاستعمال في الخارج

1- م.ن: 1/ 61.

2- الإحكام: 1/ 36.

3- ذكرنا لذلك عدة أمثلة في مبحث أصناف التغيّر الدلالي.

المستقذر من الإنسان[1].

فهذا القسم من أقسام الحقيقة لم يحافظ فيه أهل اللغة على المعنى الأصلي للفظ، بل أدخلوا عليه تغيّرا دلاليا بالمجاز، أو التخصيص، أو بأيّ نوع من أنواع التغيّر التي تقدّم ذكرها، ثمّ كثر استعماله في المعنى الجديد حتى اشتهر واستقرّ وصار المعنى الجديد متبادرا عند السماع.

فأهل العرف اللغوي في هذه الحالة نقلوا اللفظ من معنى إلى آخر، ووضعوا له حقيقة طارئة مخالفة للحقيقة الوضعية الأصلية.

والوضع هنا ليس وضعا حقيقيا بمعنى أنّ أهل اللغة اجتمعوا على صعيد واحد وتواطؤوا على وضع اللفظ للمسمّى الجديد[2]، بل هو وضع افتراضي ناشئ عن كثرة الاستعمال، أي إنّ هذه الكثرة حملت على محمل الوضع والاتفاق، إذ أنّ الاستعمال من غير نكير دليل على الإقرار والموافقة.

وهذا النقل العرفي ليس تغييرا عشوائيا بلا ضوابط، بل له أسباب معقولة ذكرنا أهمّها سابقا[3] ويظهر ذلك في العلاقة التي تبقى قائمة بين المعنى اللغوي الموضوع أوّلا والمعنى العرفي الموضوع ثانيا.

وحكم هذا النوع من الحقيقة كسابقتها، هو ثبوت المعنى الذي وضع له اللفظ بمقتضى العرف.

ويعرف كون اللفظ حقيقة عرفية عامة فيما استُعمِل فيه بالسماع المشتهر عن أهل العرف اللغوي.

ولا يحتاج السامع إلى قرينة تبيّن له الحقيقة العرفية إذا كان عالما بالنقل الموضوع

1- الآمدي: الإحكام، 1/ 37، ابن قدامة: روضة الناظر، ص 153، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 1: 1401هـ/ 1981م.

2- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 587.

3- أنظر مبحث "أسباب التغيّر الدلالي".

عرفا، بل إنّ دلالة اللفظ على المعنى في هذه الحالة تكون متبادرة، ولا يحمل اللفظ على غير المدلول العرفي إلاّ بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز.

وهذا يعني أنّ الحقيقة العرفية مجازات لغوية[1] بمعنى أنّ الحقيقة اللغوية الموضوعة أصالة تصير مجازا لغويا بالنسبة إلى الحقيقة العرفية، لأنّ المعنى اللغوي الأصلي لا يحمل عليه اللفظ إلاّ بقرينة.

فلفظ الدابة مثلا يعتبر حقيقة عرفية في ذوات الأربع تتبادر إلى الذهن بغير قرينة، فإذا استعملت في الدلالة على معناها اللغوي الأصلي، يكون استعمالها مجازيا يحتاج فهمه إلى قرينة.

وهكذا يتحوّل المعنى اللغوي الأوّل إلى مدلول ثانوي، لأنّه مجاز يدرك بالتأمّل المعتمد على القرائن، بينما يصير المعنى العرفي الطارئ أصلا يدرك بمجرّد السماع.

ب- الحقيقة العرفية الخاصة:

هي التي يتعيّن أهل العرف الذين وضعوها، كعلماء النحو حين يستعملون مصطلحات خاصة مثل الرفع، والنصب، والجرّ، وعلماء أصول الفقه حين يستعملون مصطلحات خاصة كالقياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، ونحو ذلك.

فهذه الحقيقة أحكامها كأحكام الحقيقة العرفية العامة، ولا فرق بينهما إلاّ من جهة العموم والخصوص، وذلك لأنّ واضعيها معروفون بالنوع أو بالاختصاص وإن لم تعرف أسماؤهم، وهي لا تفهم إلاّ بالنقل المسموع عن واضعيها.

غير أنّ تبادر المعنى إلى الذهن في الحقيقة العرفية الخاصة ليس على إطلاقه كما في العرفية العامة، وذلك لأنّه مشروط بأن يكون اللفظ مستعملا في سياقه العلمي أو الاصطلاحي الخاص، أي أن يكون موظفا في حقله الدلالي أو من قبل أهل عرفه المعلومين، فألفاظ مثل الحال، والرفع، والكسر ونحوها عندما تستعمل استعمالا عامّا في الكلام العادي

1- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 20.

تنصرف إلى مدلولاتها الأصلية المعروفة في اللغة، أمّا عندما يستعملها النحوي أو توجد في كتب النحو، أو يستعملها مفسّر القرآن في إعراب كلماته، فإنّ سياق الاستعمال المخصوص هو الذي يجعل معناها العرفي الخاص متبادرا إلى الذهن.

ولم تكن الحقيقة العرفية بنوعيها العام والخاص محلّ خلاف ظاهر بين الأصوليين، إذ لا خلاف بينهم في أنّ العرفية العامة موجودة في القرآن الكريم كما في المثالين المذكورين سابقا، وإن كان الخلاف في حمل بعض الألفاظ على أنّها حقائق عرفية واردا، أمّا الحقائق العرفية الخاصة فأمثلتها التي يذكرها الأصوليون أكثرها اصطلاحات علمية خاصة موضوعة بعد زمن نزول القرآن عندما نشأت كثير من العلوم الحادثة في الملّة وابتكر لها أصحابها مصطلحات تقلّ فيها المشاحة.

أمّا القسم الثالث من أقسام الحقيقة الذي سنتكلم عليه فيما يلي فهو موضوع خلاف، ويمكن إدراجه ضمن الحقيقة العرفية الخاصة من جهة أنّ واضعها متعيّن، وهو الشارع، إذ هي اللفظ الذي صار استعماله في معناه الشرعي عرفا خاصّا بالشارع، ولكنّ أهمية هذا النوع من الحقيقة اقتضت إفراده بقسم خاص به.

3.2. الحقيقة الشرعية:

هي التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى بحسب تعبير الرازي[1]، أو هي استعمال الإسم الشرعي فيما كان موضوعا له أوّلا في الشرع حسب تعبير الآمدي[2].

فالحقيقة الشرعية بهذا المعنى تغيّر دلالي يحدثه الشرع بنقل الألفاظ من معانيها الأصلية أو من وضعها الأوّل، إلى معان جديدة خاصة به.

وهذه الحقيقة تدلّ على أنّ الشارع تصرّف في اللغة العربية على نحو مخصوص مناسب لحقائق الإيمان والتشريع التي أراد أن يهدي الناس إليها، لذلك فإنّ معرفة المواضعات اللغوية العربية لا تحقق الغرض من فهم هذه الحقيقة، بل لا بدّ من الاعتماد على

1- المحصول: 1/ 119.

2- الإحكام: 1/ 37.

بيان الشارع للدلالة، إذ هي موضوعة من قِبَلِهِ، والمعنى اللغوي الأصلي وإن كان ملحوظا من بعض الوجوه فهو ليس مقصودا عند الاستعمال الشرعي.

والألفاظ التي صارت حقائق شرعية منقولة بوضع الشارع كثيرة مثل الإيمان، والإسلام، والكفر، والنفاق، والفسق، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والغسل، والوضوء والتيمّم، وغيرها.

فهذه الألفاظ إذا أطلقت في استعمال الشارع تبادرت إلى الذهن معانيها الشرعية المخصوصة بشروطها وضوابطها المحدّدة شرعا، وهذا التبادر لا يحتاج إلى قرينة إذا كان السامع عارفا بمقصود الشارع منها، لذلك كانت هذه الألفاظ حقائق شرعية في مدلولاتها الخاصة المنقولة عن الوضع اللغوي الأوّل.

وبهذا يكون الاستعمال الشرعي قد غيّر نظام الدلالة وقلب ترتيبها من حيث الأولوية، أي أولوية الحمل أو التبادر، وذلك لأنّ المعنى الشرعي الجديد صار أصلا يتبادر إلى الذهن بغير حاجة إلى قرينة، أمّا المعنى اللغوي الأصلي فقد تأخّر في الرتبة وتحوّل إلى فرع، أي إلى معنى مجازي لا يفهم إلاّ بقرينة.

وهذا يعني أنّ الحقيقة الشرعية تصير مجازا لغويا[1] إذا دلّت قرينة على أنّ المعنى اللغوي هو المقصود، فلفظ الصلاة مثلا في قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[2] حقيقة شرعية في الصلاة المخصوصة بكيفيتها وشروطها المعروفة بالبيان الشرعي، وهي حقيقة متبادرة إلى الذهن بغير قرينة، لكنّ لفظ الصلاة في قوله تعالى ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾[3] رغم أنّه مستعمل في معناه اللغوي الأصلي الذي هو الدعاء لا يعدّ حقيقة لغوية في ذلك المعنى الموضوع أوّلا، بل صار مستعملا فيه باعتباره مجازا لغويا، لأنّ كثرة استعمال الشارع له في

1- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 20.

2 النساء: الآية 77.

3- التوبة: الآية 103.

المعنى الشرعي أخّرته عن مرتبة التبادر ابتداء، وجعلت فهمه محتاجا إلى قرينة، والقرينة في هذه الآية ظاهرة في الدلالة على معنى الدعاء من جهة أنّ الخطاب موجّه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يدعو للمتصدّقين بأموالهم، ويؤيّد ذلك قوله تعالى في آخر الآية ﴿ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ أي سميع للدعاء عليم بحال المتصدّقين، أضف إلى ذلك أنّه لا يُعقل أن يصلّي النبي صلى الله عليه وسلم على أحد الصلاة الشرعية المعروفة لأنّها لا تكون إلاّ لله تعالى، ولا تكون على أحد.

غير أنّ كل هذا الذي ذكرناه في خصوص التغيّر الدلالي الذي أحدثته الحقيقة الشرعية ليس أمرا مسلّما عند جميع الأصوليين، بل هو محلّ خلاف ترتّب عليه كثير من الجدل. ورغم أنّ أغلبهم يقرّون بوجود الحقيقة الشرعية المنقولة، فإنّ الأصوليين القلائل الذين أنكروها لم يكونوا من الذين لا يؤبه بخلافهم، بل كانوا من الأعلام والأئمة المتبوعين المشهود لهم بالتحقيق وعمق النظر مثل القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقد تنوّعت أقوال الأصوليين في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب بين مثبت للحقيقة الشرعية مطلقا، ومنكر لها مطلقا، ومتوسّط أو مفصّل يثبت منها قسما دون آخر.

المذهب الأوّل: إثبات الحقيقة الشرعية مطلقا:

وهو مذهب المعتزلة[1] وطوائف من الخوارج[2]. ومقتضى مذهبهم أنّ الشارع وإن تكلم بلغة العرب وخاطبهم عموما بما هو معهود في لغتهم فقد أحدث فيها أسماء جديدة صارت حقائق دينية أو شرعية.

فالشارع في نظرهم له مطلق الحق في أن يتصرّف في اللغة بوضع أسماء مخصوصة لا يستفاد معناها إلاّ من بيانه، سواء أكان الإسم واللفظ لا يعرفهما أهل اللغة، أم كانا معروفين غير أنّهم لم يضعوا الإسم للمعنى المخصوص، أم كان المعنى معروفا والإسم غير معروف[3].

1- البصري أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه 1/ 18، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1: 1403هـ/ 1983م.

2- الجويني: التلخيص، 1/ 209.

3- البصري: المعتمد، 1/ 18.

وقد استدلّوا على ذلك بأنّ دلالة الإسم على المسمّى ليست واجبة، بل هي ممكنة وتابعة لاختيار الواضع قبل الوضع، بمعنى أنّه كان من الجائز أن تكون الأسماء اللغوية المستعملة على غير ما هي عليه الآن، ولا يوجد ما يحيل ذلك مادام الوضع متوقفا على اختيار الواضع وإرادته، فالذي اختار أن يسمّي السواد سوادا كان يمكن أن يسمّيه بياضا، أو أن يطلق عليه أي لفظ آخر. وإذا جاز هذا الوضع الاختياري في حق أهل اللغة، وجاز لأهل العرف أن ينقلوا الحقائق اللغوية إلى حقائق عرفية فلا مانع من جواز ذلك في حق الشارع الحكيم، خصوصا إذا تعلّقت به مصلحة شرعية، ولم يوجد فيه أي وجه من وجوه القبح[1].

واحتجّوا أيضا بأنّ الشريعة جاءت بعبادات ومعان لم يكن يعرفها أهل اللغة ولم يضعوا لها أسماء دالة عليها، فكان من الحكمة أن يضع الشرع لهذه العبادات والمعاني الجديدة أسماء تتميّز بها عن غيرها. والحال في ذلك كالمولود الجديد لا بدّ له من اسم يتميّز به، وكالآلات التي يستحدثها أهل الصناعة وليس لها في اللغة أسماء تعرف بها، ولا بدّ لها من أسماء جديدة تميّزها[2].

والحقيقة الشرعية عند المعتزلة ليست مجرّد تغيير خفيف في معاني الألفاظ اللغوية، بل يمكن أن تكون كذلك حين يحافظ الشرع على وجه من وجوه العلاقة بين المعنى اللغوي الأصلي والمعنى الشرعي الجديد، لكنّه يمكن أن يكون نقلة نوعية كبرى لا تراعي أي وجه من وجوه العلاقة.

فالحقيقة الشرعية عندهم ليست دائما منقولة من اللغة، بل قد تكون تأسيسا مبتدأ يحمل معنى جديدا لا علاقة بينه وبين الأصل اللغوي[3].

وبناء على ذلك قسّموا الإسم الشرعي إلى قسمين:

أحدهما: الحقيقة الدينية: أو الأسماء الدينية، وهي المتعلقة بأصول الدين مثل:

1- م.ن: 1/ 18-19.

2- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 704، مكتبة وهبة، مصر، ط1: 1384هـ/ 1965م.

3- البصري: المعتمد، 1/ 19.

المؤمن، والكافر، والفاسق، ونحوها. والتغيير في هذه الأسماء في نظرهم جذري، بل هي أسماء موضوعة ابتداء لمعانيها الدينية الجديدة دون مراعاة للعلاقة بينها وبين المعاني اللغوية.

ثانيهما: الحقيقة الشرعية: أو الأسماء الشرعية، وهي التي موضوعها الفروع العلمية، وطريقة تغييرها ليست ابتكارا مبتدأ، بل هي أسماء لغوية في الأصل نقلت من أصل وضعها إلى أحكام شرعية لوجود شبه أو علاقة بين المعنيين الشرعي واللغوي. فالصلاة مثلا أصلها في اللغة الدعاء، ثمّ نقل هذا الإسم في الشرع للدلالة على مجموع الأفعال الشرعية المخصوصة، أمّا وجه العلاقة فهو أنّ المعنى الأصلي الذي هو الدعاء من جملة الأفعال التي يقوم بها المصلّي[1].

ويظهر من هذا التقسيم أنّ الحقيقة الدينية هي أهمّ القسمين، وأنّ التغيير فيها ابتكاري أبعد مدى من التغيير في الحقيقة الشرعية المتعلقة بالفروع.

وما أَلْجَأَهُمْ إلى هذا التقسيم، وإلى التركيز على الأسماء المتعلقة بأصول الدين إلاّ مذهبهم الكلامي في تفسير الإيمان، والكفر، والفسق، لأنّهم ابتكروا فيها أقوالا أشهرها "المنزلة بين المنزلتين" ولمّا أنكر أهل السنّة ذلك عليهم تكلّفوا القول بأنّ هذه الأسماء ابتكرها الشرع ابتكارا جديدا حتى تُوَاطِئَ ما ادّعوه في حقها.

فمرتكب الكبيرة عندهم لا يسمّى مؤمنا خلافا للمرجئة، ولا كافرا خلافا للخوارج، وإنّما يسمّى فاسقا، وهو مع ذلك خالد في النار، ولكن في منزلة بين المنزلتين، أي دون منزلة الكافر. والإيمان عندهم اسم ديني لفعل المؤمن، ورغم أنّه في اللغة موضوع للتصديق، فإنّ الشارع لم يبقه على أصله اللغوي واستعمله في العمل بالطاعات، فمن أخلّ بشيء منها فقد خرج من وصف الإيمان شرعا وإن كان متصفا بالتصديق لغة وعرفا[2].

1- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 710، البصري: المعتمد 1/ 19-20، الجويني: التلخيص 1/ 211، الزركشي: البحر المحيط، 2/ 166.

2- م.ن: ص 701 و707، الجويني: التلخيص، 1/ 209.

ومن أدلتهم على ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[1] أي صلاتكم إلى بيت المقدس قبل تحويل القبلة إلى الكعبة.

والخوارج يذهبون مثل المعتزلة إلى أنّ الإيمان اسم منقول في الشرع من التصديق اللغوي إلى العمل بجميع الفرائض وترك الكبائر، لكنّهم يخالفونهم من جهة أنّ مرتكب الكبيرة لا يسمّى فاسقا، وإنّما يخرج من الإيمان إلى الكفر[2].

ويظهر أنّ هذا المذهب ليس مبنيا في الأصل على منهج لغوي في فهم النصوص الشرعية، بل هو مؤسس على أصول كلامية هي التي ألجأت المعتزلة إلى إحداث نظريتهم في الأسماء الدينية المبتكرة من غير مراعاة للأصل اللغوي ولو من وجه.

فليست نظريتهم في لغة الشارع هي التي أنتجت مقالتهم في "الأسماء والأحكام"[3] بل إنّ مقالتهم هي التي جعلتهم يستبعدون الأصل اللغوي للأسماء الدينية حتى لا يحتجّ عليهم المخالفون من أهل السنّة بمعانيها اللغوية المعروفة.

المذهب الثاني: إنكار الحقيقة الشرعية مطلقا:

نسب أبو الوليد الباجي[4] هذا المذهب إلى جمهور أهل السنّة والمحقّقين من الأشاعرة[5]، وأكّد المازري[6] أنّه رأي المحققين من أئمة الفقهاء والأصوليين الأشاعرة[1]، وهو

1- البقرة: الآية 143.

2- الجويني: التلخيص 1/ 210.

3- المقصود بالأسماء الأسماءُ الدينية مثل المؤمن، والكافر، والفاسق، أمّا الأحكام فهي أحكامهم في الآخرة.

4- أبو الوليد سليمان بن خلف، الباجي، الأندلسي، المالكي، من مؤلفاته "المنتقى" في شرح الموطأ، و"الإشارات" في أصول الفقه، و"المنهاج في ترتيب الحجاج". ت: 474هـ (وفيات الأعيان 2/ 408).

5- إحكام الفصول في أحكام الأصول: ص 292، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 1: 1407هـ/ 1986م.

6- محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، يكنّى أبا عبد الله، ويعرف بالإمام، أخذ عن اللخمي، وقال عنه ابن فرحون "كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد" من أهمّ مصنفاته

اختيار ابن تيمية[2] من الحنابلة[3].

ينكر أصحاب هذا المذهب أن يكون الشارع قد أحدث تغيّرا دلاليا في لغة العرب، فالقرآن إنّما نزل بلسان عربيّ مبين وحافظ على دلالات الألفاظ اللغوية والعرفية، ولم يحدث فيها نقلا يسمّى الحقيقة الشرعية، كما أنّه لم يبتكر ألفاظا جديدة لمدلولات جديدة، لا في مسائل أصول الدين، ولا في فروعه، وغاية ما في الأمر أنّ الشارع حسب الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور « اشترط لتحقيق ماهية الشيء شروطا ربما لم تكن مشترطة فيه من قبل»[4].

وقد احتجّوا بدليلين أساسيين:

أوّلهما: الآيات التي تنصّ على عربية القرآن، مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [5] وقوله عزّ وجلّ ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[6] ووجه الاستدلال عندهم أنّ القول بوجود أسماء شرعية وضعها الشارع وضعا جديدا يخالف الآيات، ويجعل القرآن غير عربيّ، ويخرج النبي صلى الله عليه وسلم عن أن يكون تكلم بلسان قومه[7] وقد قال الله تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [8].

ثانيهما: أنّ تغيير اللغات بعد استقرار أسمائها وضعا واستعمالا ليس أمرا هيّنا يحصل

"المعلم في شرح مسلم" و"شرح التلقين". ت: 536هـ (الديباج 2/ 250-252، دار التراث، القاهرة، 1974م).

1- إيضاح المحصول من برهان الأصول: ص 154، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 1: 2001م.

2- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الحراني، الدمشقي، الحنبلي، تقي الدين، أبو العباس، من مشاهير أعلام الحنابلة، له كثير من المصنفات في شتى العلوم، ت: 728هـ (القنوجي البخاري: التاج المكلل، ص 420، دار إقرأ، بيروت-لبنان، ط 2: 1404هـ/ 1983م.)

3- مجموعة الفتاوى: 7/ 187، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1: 1418هـ/ 1998م.

4- ومضات فكر: 2/ 53، الدار العربية للكتاب، تونس: 1982.

5- الزخرف: الآية 3.

6- الشعراء: الآية 195.

7- الباجي: إحكام الفصول، ص 292 و295.

8- إبراهيم: الآية 4.

بمجرّد الدعوى أو بدليل ظنّي، بل إنّ طريق إثباته لا يكون إلاّ بالعلم، أي بالدليل القطعي. وهذا الدليل لا يمكن أن يكون عقليا، لأنّه لا دخل لضرورات العقل في قضية النقل اللغوي، فتعيّن أن يكون الدليل إخبارا مقطوعا به. ولو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نقل اسما من اللغة إلى الشرع لوجب أن يُوقِفَ على ذلك الأمّة بطريقة توجب العلم وتقطع العذر، ولم ينقل مثل هذا التوقيف بطريق متواتر، بل ولا بطريق الآحاد، كما لم يدلّ على ذلك قياس شرعي، ولا إجماع بسبب وجود الخلاف[1].

وأشهر من تبنّى هذا الموقف من قدماء الأشاعرة هو القاضي أبو بكر الباقلاني، وظاهر أنّ تشدّده في هذه المسألة يعود إلى تغليبه المنحى الكلامي، وإلى حرصه الشديد على أن لا يترك في اختياراته أيّ احتمال لموافقة المعتزلة، لذلك وجدناه ينقد الفقهاء من أهل السنّة الذين أجازوا النقل في المسائل الفرعية، بل إنّه اشتدّ عليهم في النكير بقوله كما نقله عنه الجويني « وقد تبع هؤلاء (أي المعتزلة) شرذمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق، وما راموا مرامهم، بيد أنّهم زلّوا عن سواء الطريق»[2].

وهو بمذهبه هذا لم ينكر أنّ الشارع جاء بمعان جديدة، وإنّما أنكر أن تكون هذه المعاني والأحكام قد أحدثت تغييرا في الحقيقة اللغوية، فالشارع إنّما استعمل الألفاظ العربية بدلالاتها العربية المعهودة عند العرب، أمّا المعاني الشرعية الزائدة على الأصل، فهي شروط وقيود تخصّص المدلول اللغوي دون أن تلغيه، أو تنقل حقيقته اللغوية إلى حقيقة شرعية، وممّا قاله في ذلك « المسمّى بالحجّ هو القصد عند وجود أسباب وشرائط، والمسمّى بالصلاة هي الدعوات عند اتصال أفعال وأقوال بها، والصيام هو نفس الإمساك عند تقدّم النية والشرائط، فقد تبيّن تقرير الأسامي على أصل موضوعاتها»[3].

لكنّ كثيرا من الأصوليين الأشاعرة استشكلوا مذهب الباقلاني لأنّ التغيّر أمر ثابت يصعب إنكاره، ورأوا أنّه يمكن تفسير هذا التغيير بأنّ الشارع تصرّف في اللغة عن طريق

1- الجويني: التلخيص 1/ 212، الباجي: إحكام الفصول، ص 292.

2- الجويني: التلخيص، 1/ 211.

3- م.ن: 1/ 119.

المجاز، فالمصطلحات الشرعية الجديدة هي مجازات لغوية اشتهرت في كلام الشارع، وإن لم تصبح حقائق شرعية بالمعنى الذي أنكره القاضي الباقلاني. وقد شعر القرافي بأهمية الإشكال الوارد على كلام القاضي وتمنّى لو أنّه قال بالمجاز على الأقل، وممّا قاله في ذلك « يشكل تصميم القاضي على هذه المسألة، وهذا التصميم مع أنّه يساعد على إمكان المجاز في كلام صاحب الشرع ووقوعه في القرآن والسنّة، فَلِمَ لا قال بالمذهب الثالث ؟ وهو أنّ اللفظ استعمل فيه مجازا، ويستريح من التشنيعات التي تنشأ عن إرادة الحقيقة اللغوية»[1].

ومن الأعلام الذين أنكروا نقل ألفاظ اللغة إلى الحقائق الشرعية ابن تيمية، والسبب في ذلك كلاميّ كما ذكره في بداية تحقيقه للمسألة عندما قال « وبسبب الكلام في "مسألة الإيمان" تنازع الناس، هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسمّاها في اللغة، أو أنّها في الشرع باقية على ما كانت عليه في اللغة، لكنّ الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء ؟ وهكذا قالوا في اسم "الصلاة" و"الزكاة" و"الصيام" و"الحجّ" إنّها باقية في كلام الشارع على معناها اللغوي، لكن زاد في أحكامها، ومقصودهم أنّ الإيمان هو مجرّد التصديق، وذلك يحصل بالقلب واللسان، وذهبت طائفة ثالثة إلى أنّ الشارع تصرّف فيها تصرّف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة. والتحقيق أنّ الشارع لم ينقلها ولم يغيّرها، ولكن استعملها مقيّدة لا مطلقة كما يستعمل نظائرها»[2] ثمّ أخذ يفصّل معاني الأسماء بمدلولاتها الشرعية، ويبيّن أنّ الشارع أبقاها على أصلها اللغوي دون نقل أو تغيير، غير أنّه استعملها مقيّدة بضوابط صارت معلومة للمسلمين، فالإيمان مستعمل في أصله اللغوي الذي هو التصديق، لكنّ الله تعالى أمر به مقيّدا بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك الحجّ مبقى على أصله اللغوي الذي هو القصد، لكنّ الله تعالى أمر به مقيّدا بحجّ البيت، فإذا أطلق لفظ الحجّ دون تقييد بالبيت، دلّت على معناه المخصوص لام العهد، وهكذا الأمر في بقية الألفاظ، كالنفاق، والكفر، والزكاة، والصيام، والتيمّم[3].

1- نفائس الأصول: 2/ 844-845.

2- مجموعة الفتاوى: 7/ 187.

3- م.ن: 7/ 188-189.

المذهب الثالث: إثبات الحقيقة الشرعية دون الدينية:

اختار هذا المذهب معظم الأصوليين من الأشاعرة كالشيرازي[1] والغزالي[2] وغيرهما، وهو كذلك مذهب الأحناف[3] وجمهور الحنابلة[4].

فهؤلاء وإن لم يرتضوا تصميم الباقلاني على إنكار الحقيقة الشرعية مطلقا فإنّهم لم يهملوا وجهة نظره إهمالا كاملا كما لاحظ الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور[5]، بل أنكروا النقل في مسائل أصول الدين كالإيمان، والكفر ونحو ذلك، وأثبتوه في المسائل الشرعية الفرعية.

وقد بيّن الشيرازي أنّ المحذور الاعتقادي الذي خشيه الباقلاني لا يستدعي النفي الكلي لتصرّف الشرع في اللغة بنقل بعض ألفاظها، بمعنى أنه يمكن القول بالنقل دون أن يترتب عليه موافقة المعتزلة، ونصّ كلامه « يمكن نصرة ذلك (أي مذهب النقل) من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم، فنقول إنّ هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللغة إلى الشريعة، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنّما يكون على حسب ما يدلّ عليه الدليل»[6].

وقد حدّد ابن السبكي[7] بوضوح موضعي الاتفاق والاختلاف حين قال « إنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنّما هو في الدينية كالإيمان، وأمّا الشرعية، فنحن وهم سواء في إثباتها، وخلافنا ليس معهم، بل مع القاضي»[8].

1- شرح اللمع: 1/ 183.

2- المستصفى: ص 183-184.

3- ابن عبد الشكور: مسلّم الثبوت 1/ 122.

4- ابن قدامة: روضة الناظر، ص 154.

5- ومضات فكر: 2/ 53.

6- شرح اللمع: 1/ 183.

7- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، فقيه وأصولي شافعي، صاحب طبقات الشافعية الكبرى والوسطى، ومن مؤلفاته "جمع الجوامع" في أصول الفقه، و"الإبهاج في شرح المنهاج". ت: 771هـ (طبقات الشافعية للحسيني: ص 234-235).

8- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: 1/ 394-395، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط 1: 1419هـ/ 1999م.

وأصحاب هذا المذهب لا يرون أنّ الأسماء الشرعية مجرّد مجازات لغوية، لأنّ المجاز تظلّ معرفته دائما في حاجة إلى القرائن، بينما هذه الأسماء تعرف مباشرة بغير قرائن، والتبادر بغير قرينة علامة الحقيقة، وهم يرون أنّها مجازات لغوية تحولت بكثرة استعمال الشارع لها إلى حقائق شرعية.

وقد استدلوا على ذلك بالأدلة التالية:

أ- أنّ العلاقة بين الإسم والمسمّى ليست واجبة بدليل جواز إبدال الاسم أوّل الوضع وعدم وجوده قبل التسمية[1].

ب-أنّ الأسماء الشرعية أحكام، وبما أنّ النسخ جائز في الأحكام فلماذا لا يجوز في الأسماء[2].

ت-أنّ الشرع جاء بعبادات ذات أركان وهيئات لم يكن أهل اللغة يعرفونها ولم يضعوا لها أسماء مخصوصة، والتعبّد بهذه العبارات متوقف على معرفة أسمائها، فدعت الحاجة إلى أن توضع لها أسماء شرعية تميّزها عن غيرها، وذلك مثل أرباب الصناعات الذين يضعون أسماء لما استحدثوه من آلات وأدوات[3].

ث-أنّ الشرع له عرف في الاستعمال كما للعرب، لذلك فمن الأولى التسليم بأنّ الشرع يتصرّف في اللغة بالنقل تارة وبالتخصيص أخرى على مثال أهل العرف في التصرّف[4].

أمّا ما استدلّ به الباقلاني من أنّ النقل يخرج القرآن عن كونه عربيّا فردّوه بأنّ تصرّف الشارع في اللغة لا يسلب عنه الإسم العربي لأنّه مبنيّ على مثال تصرّف أهل اللغة في لغتهم بالنقل أو التخصيص[5].

1- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 97، مكتبة العبيكان-الرياض، ط 1: 1420هـ/ 1999م.

2- السمرقندي، علاء الدين: ميزان الأصول 1/ 541، وزارة الأوقاف، العراق، ط 1: 1407هـ/ 1978م.

3- الشيرازي: شرح اللمع 1/ 184.

4- ابن قدامة: روضة الناظر، ص 154.

5- م.ن: ص 154.

ولهم مناقشات أخرى وردود يطول تفصيلها، والمهمّ أنّ الرأي المتداول في أغلب كتب أصول الفقه السنية هو أنّ الحقائق الشرعية ثابتة في القرآن والسنّة، وهي تغيّرات دلالية كانت في بدايتها مجازات لغوية لكن بكثرة استعمالها في الشرع تحوّلت إلى حقائق شرعية متبادرة إلى الفهم دون حاجة إلى قرائن.

المبحث الثاني
المجــاز

1. مفهومه وأحكامـه
   - حدّه
   - أنواع العلاقة
   - القرائن
   - أقسام المجاز
   - علامات المجاز
   - المجاز خلاف الأصل
2. المجاز بين المثبتين والمنكريـن
   - أدلة المثبتين للمجاز في القرآن
   - ردود المثبتين للمجاز وأدلتهم
   - موقف ابن تيمية من المجاز

1. مفهومه وأحكامه:

1.1. حـدّه:

المجاز مصدر ميمي على وزن مفعل مشتق من الجواز بمعنى العبور، وهو حقيقة في العبور من مكان إلى آخر، كأن يقال "جزت الدار" أي عبرتها، ويستعمل استعمالا مجازيا في المعاني، ومنه الجواز العقلي[1].

والمجاز بالمعنى الاصطلاحي الذي سنذكره حقيقة عرفية خاصة، لكنه قبل أن ينقل إلى هذه الحقيقة التي اشتهر استعمالها بين اللغويين والأصوليين وغيرهم كان مجازا في الدرجة الأولى من جهتين:

الأولى: أنّ هذا اللفظ موضوع في الأصل للدلالة على العبور المادي الذي هو انتقال الجسم انتقالا مكانيا من حيّز إلى آخر، ثمّ استعمل في غير هذا المعنى الحقيقي الذي وضع له للدلالة على انتقال اللفظ أو عبوره من معنى إلى معنى، فهو بهذا مجاز علاقته المشابهة[2].

الثانية: أنّ لفظ المجاز حقيقة في المصدر بمعنى العبور أو في المكان الذي وقع عبوره واجتيازه، لأنّ المصدر الميمي مفعل صالح للدلالة على الحدث والمكان والزمان، أو لأنّ المجاز اسم للمكان، لكنّ هذا المصدر الدال على الحدث أو على المكان وقع استعماله هنا للدلالة على "الفاعل" لأنّ الذي ينتقل هو اللفظ، فكان هذا مجازا لغويا[3].

أمّا المعنى العرفي أو الاصطلاحي للمجاز فقد عرّفه الآمدي بقوله « هو اللفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أوّلا في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلّق»[4].

1- الزركشي: البحر المحيط 2/ 178.

2- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 136، دار السلام، القاهرة، ط 1: 1424هـ/ 2004م.

3- الرّهوني: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 1/ 324، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط 1: 1422هـ/ 2002م.

4- الإحكام: 1/ 38-39.

واختصر ابن الحاجب[1] هذا التعريف بقوله « اللفظ المستعمل في غير وضعه الأوّل على وجه يصحّ»[2].

و"اللفظ" في هذا الحدّ جنس وقع به تقييد المجاز لكونه لفظيا، بمعنى أنّ المقصود هو المجاز اللفظي لا مطلق المجاز[3].

وقوله "المستعمل" خرج به أمران هما: اللفظ قبل الاستعمال، لأنّه لا يوصف بكونه حقيقة أو مجازا، واللفظ المهمل، لأنّه متروك غير مستعمل[4].

وقوله "في غير وضعه الأوّل" قيد تخرج به الحقيقة من الحدّ، لأنّها لفظ مستعمل فيما وضع له أوّلا، أمّا المجاز فهو لفظ جاوز معناه الموضوع له أوّلا واستعمل في معنى آخر.

أمّا قوله "على وجه يصحّ" فهو قيد يراد به اشتراط وجود علاقة مناسبة بين المعنى الموضوع له أوّلا والمعنى الثاني غير الموضوع له، وبهذه المناسبة يصحّ استعمال اللفظ في المعنى الثاني. فيخرج بذلك استعمال اللفظ الذي لا علاقة فيه تصحح دلالته على المعنى الثاني كاستعمال الأرض في السماء، إذ لا علاقة. كما تخرج أسماء الأعلام، لأنّها لا توصف بأنّها حقائق ولا مجازات[5].

وقيل إنّ اسم العلم الذي لا يدخله المجاز هو ما كان مرتجلا، أي لم يسبق وضعه ولا استعماله في غير العَلَمية مثل "سعاد" أو ما كان منقولا لغير علاقة مثل "فضل". أمّا إذا كان اسم العلم تلمح فيه الصفة وتظهر فيه علاقة فإنّ المجاز يدخله كمن سمّى ولده "مباركا" لما ظنّه فيه من البركة. لكنّ هذا الاستثناء نوقش بأنّ أسماء الصفات لا تكون مجازا بدليل أنّ

1- أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس المصري، الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب، ت: 646هـ (الديباج 1/ 86، وفيات الأعيان: 3/ 249).

2- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ص 20، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1: 1405هـ/ 1985م.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 39.

4- الرهوني: تحفة المسؤول، 1/ 322.

5- م.ن: 1/ 325.

الولد المسمّى بصفة من الصفات إذا زالت عنه تلك الصفة فإنّ الإسم يصحّ إطلاقه عليه مع ذلك[1] وحينئذ تزول العلاقة بين اللفظ والعَلَمِ المسمّى فلا وجه للقول بالمجاز.

والحاصل أنّ المجاز حسب تعريفه يقتضي أمرين:

أحدهما: أن يكون مسبوقا بوضع أوّل، أي بحقيقة لها دلالة أصلية.

ثانيهما: أنّه يشترط فيه وجود علاقة صحيحة أو مقبولة بين المعنى الأصلي والمعنى الثاني منعا للفوضى اللغوية، فلو لم تشترط العلاقة لجاز استعمال كلّ لفظ في كلّ معنى، وهو باطل[2] أي لا بدّ من وجود تناسب أو نظام مقبول يضبط استعمال الألفاظ في غير معانيها الأصلية.

وزاد البيانيون في حدّ المجاز قيدا آخر هو قولهم « مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أوّلا». وهذا القيد مبنيّ على قول الذين يمنعون أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا[3] ولم يذكر الأصوليون ذلك في التعريف لأنّ اجتماع الحقيقة والمجاز أو عدم اجتماعهما مسألة خلافية.

والفرق بين العلاقة والقرينة أنّ العلاقة تُجوِّز الاستعمال، والقرينة توجب الحمل[4].

أي إنّ العلاقة يراعيها المتكلّم عند الاستعمال، أمّا القرينة فينظر فيها السامع أو القارئ عند حمل اللفظ على معناه المجازي لا الحقيقي، فهي بهذا شرط في الفهم.

وإذا قيل إنّ هذا الفرق ليس مسلّما في جميع الحالات لأنّ المستعمل غالبا ما يكون عالما بالقرينة وقد يذكرها في كلامه فإنّ الفرق الأظهر هو أنّ العلاقة مجوّزة بينما القرينة مانعة.

بمعنى أنّ العلاقة هي المناسبة المعقولة التي تجوّز استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي.

1- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 313-314.

2- الرّهوني: تحفة المسؤول، 1/ 325.

3- المحلّي جلال الدين: شرح جمع الجوامع (مع حاشية البناني) 1/ 305، دار الفكر، بيروت (د.ت).

4- الزركشي: البحر المحيط، 2/ 192.

أمّا القرينة فهي التي تمنع من حمل اللفظ على المعنى الحقيقي، أي إنّها تصرف ذهن السامع أو القارئ عن فهم المعنى الحقيقي إلى فهم المعنى المجازي، والذي ينصب القرينة الصارفة أو المانعة هو المتكلم، ليدلّ بها على أنّه لم يرد المعنى الذي وضع له اللفظ وضعا حقيقيا، ومن ثَمَّ فإنّ المجازات لا تنفك عن القرائن سواء أكانت لفظية أم حالية أم غيرهما[1].

وبهذا الذي تقدّم يتبيّن أنّ اللفظ لا يكون مجازا إلاّ إذا توفّرت فيه أربعة أمور:

الأوّل: أن يكون له معنى حقيقي في اللغة وضع له اللفظ أوّلا واستعمل فيه.

الثاني: أن تتغيّر دلالة اللفظ الحقيقي بأن ينقل إلى معنى آخر لم يوضع له.

الثالث: أن توجد علاقة رابطة بين المعنيين الأوّل والثاني يجوز بمقتضاها استعمال اللفظ في المعنى الثاني.

الرابع: أن تكون هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي[2].

فإذا تحققت هذه العناصر في لفظ صحّ وصفه بأنّه مجاز.

وفيما يلي بيان لوجوه العلاقة، يليه ذكر لأبرز أنواع القرائن.

1.2. أنواع العلاقة:

لمّا كان المجاز توسعا في اللغة كانت العلاقات المجازية كثيرة يصعب حصرها، وقد اجتهد الأصوليون في سرد وجوه العلاقة في الألفاظ المجازية بين مختصر ومكثر، فذكروا أنواعا كثيرة، بل ذكروا داخل عدد من الأنواع أقساما. ونذكر فيما يلي عددا من هذه الأنواع غير قاصدين الحصر:

النوع الأوّل: السّببيّة: وهي إطلاق اسم السبب على المسبَّب، أو العلّة على المعلول، سواء أكانت العلّة فاعلية، أم قابلية، أم صورية، أم غائية.

1- سليمان علي محمد علي: المجاز وقوانين اللغة، ص 235، دار الهادي، بيروت-لبنان، ط 1: 1420هـ/ 2000م.

2- م.ن: ص 236.

وذلك لأنّ كلّ شيء متكوّن في الوجود لا بدّ له من أربعة أسباب أو علل: أحدها "الفاعلية" كالنجار بالنسبة إلى الكرسي، والبنّاء بالنسبة إلى البيت، وثانيها "القابلية" أو "المادية" مثل الخشب الذي هو مادة تقبل أن يصنع منها الكرسي، أو الحفيرة تقبل أن يرد عليها الماء فتسمّى واديا، وثالثها "الصورية" وهي الهيئة التي يكون عليها الشيء كصورة البيت وشكله، وصورة السرير، وهكذا كلّ شيء له صورة تكون بها حقيقته، ورابعها "الغائية" وهي الثمرة المقصودة من الشيء والباعثة عليه، كالنوم على السرير، والسكن في البيت[1].

ومثّل الأصوليون لهذه الأقسام بأمثلة لم يسلم بعضها من النقاش.

فمثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعل قولهم "نزل السحاب" أي المطر، فإنّ السحاب في العرف سبب فاعلي في المطر، كما يقال "النار تحرق الثوب" ومثاله في القرآن الكريم إطلاق اسم النظر على الرؤية كقوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [2] أي له رائية، نحو "نظرت إلى فلان"، لأنّ النظر فعل الفاعل، وهو سبب الرؤية[3].

ومثّل الرازي لتسمية الشيء باسم سببه القابل بقولهم "سال الوادي"[4] على معنى أنّ السائل هو الماء، والوادي سبب قابل لسيلان الماء، لكنّ هذا المثال فيه نظر، لأنّ الوادي ليس جزءا للماء فلا يعتبر سببا قابلا له، والأصحّ أنّه من باب إطلاق اسم المحلّ على الحال[5].

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري إطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[6] وذلك لأنّ اليد صورة خاصة يتأتّى بها الإقدار على الشيء

1- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 895.
2- القيامة: الآيتان 22-23.
3- الزركشي: البحر المحيط، 2/ 198.
4- المحصول: 1/ 134.
5- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 300.
6- الفتح: الآية 10.

فشكلها مع الإقدار كشكل السرير مع الاضطجاع، وهذا سبب صوري، والوجه في كون اليد صورة للاقتدار أنّها خلقت على صورة صار بها الإنسان قادرا على الفعل، فلو لم تكن على هيأتها المعروفة لما حصل الاقتدار بها، بمعنى أنّها لو خلقت رخوة كالجلد مثلا لم يقتدر بها أحد على العمل، ولو كانت صلبة بوصفها عظما واحدا لتعذّر بها العمل، بل جعلها الله على صورتها المركّبة من عدة عظام وأربطة وعضلات ونحوها لتكون جامعة بين المرونة والصلابة بحيث يكون الإنسان بها قادرا على الفعل. والآيات التي تنسب اليد إلى الله تعالى لا يراد بها ظاهرها، بل يتعيّن حملها على المجاز باعتبار أنّ لفظ اليد مستعار للدلالة على القدرة من جهة أنّ اليد سبب صوري للاقتدار[1].

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي تسمية العنب خمرا كما في قوله تعالى ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾[2] فأطلق العنب على الخمر لأنّ الخمر غاية مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس[3]، ومنه قولهم "رعينا غيثا" أي نباتا، فالغيث ليس اسما موضوعا للدلالة على النبات، وإنّما النبات سبب غائي ينتج عن الغيث.

النوع الثاني: المُسَبَّبية: وهي إطلاق اسم المسبَّب على السبب كما في قوله تعالى ﴿ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ ﴾[4] فالرزق لا ينزل مباشرة من السماء وإنّما ينزل منها مطر ينشأ عنه النبات الذي هو رزقنا، فالرزق مسبب عن المطر[5].

النوع الثالث: المشابهة: وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه، وهذه المشابهة:

- قد تكون في الصفة كإطلاق الأسد على الشجاع.
- وقد تكون في الصورة مثل إطلاق اسم الحيوان أو أي شيء على ما هو منقوش في حائط أو لوحة.

1- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 896-898.

2- يوسف: الآية 36.

3- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 300.

4- غافر: الآية 13.

5- سلمان علي: المجاز وقوانين اللغة، ص 232.

والمجاز الذي علاقته المشابهة يسمّى "استعارة"، لأنّ الذي يطلق اسم الشيء على شيء آخر يشبهه في المعنى أو الصورة يكون كمن استعار له الإسم الذي أطلقه عليه فكساه إياه[1].

وللعلماء في المستعار مذهبان: أحدهما أنّ كل مجاز مستعار، والآخر أنّ المستعار أخصّ من المجاز ونوع من أنواعه، وهو ما كانت علاقته المشابهة[2]، أمّا ما لم تكن علاقته المشابهة فيسمّى "مجازا مرسلا"[3].

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ﴾[4].

فالظلمات والنور في الآية استعارتان للضلال والهدى[5] والعلاقة فيهما هي المشابهة. فقد شبّه الله تعالى الضلال بالظلمات لما بين الضلال والظلمات من تشابه يظهر في الضياع والتحيّر، وهذا التشبيه حذف فيه الضلال الذي هو المشبَّه وصرّح فيه بالمشبّه به الذي هو الظلمات.

كما شبّهت الآية الهداية بالنور لما بينهما من تشابه، فالإنسان يبصر طريقه في النور ويصل فيه إلى غايته، وكذلك الهداية تبصّر من اتصف بها وتجعله قادرا على التمييز بين الحق والباطل. وقد حذفت الهداية وصرّح بالنور الذي هو مشبّه به، ويسمّى هذا النوع الاستعارة "استعارة تصريحية". وذلك لأنّ الاستعارة أصلها تشبيه حذف أحد طرفيه، فإذا كان المحذوف هو المشبّه والمصرّح به هو المشبّه به سمّيت الاستعارة تصريحية، أمّا إذا كان الطرف المحذوف هو المشبّه به مع بقاء شيء من لوازمه سمّيت الاستعارة "مكنيّة".

1- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 308.

2- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 902.

3- سلمان علي: المجاز وقوانين اللغة، ص 232.

4- إبراهيم: الآية 1.

5- الزمخشري: الكشّاف 2/ 365، دار المعرفة، بيروت- لبنان: 1968.

مثال ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾[1] فقد شبّهت الآية الغضب بإنسان، ثمّ حذفت الإنسان المشبّه به، وذكرت لازما من لوازمه الذي هو السكوت على سبيل الاستعارة المكنية[2].

النوع الرابع: المضادّة: وهي تسمية الشيء باسم ضدّه، كقوله تعالى ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [3] فقد أطلق على الجزاء سيّئة مع كونه ليس سيّئة، بل هو ضدّها لأنّه عدل. ويمكن أن يعتبر هذا المثال من مجاز المشابهة لأنّ جزاء السيئة يشبهها من جهة أنّها سيئة بالنسبة إلى من عوقب بمثل ما فعل من السوء. ومن أمثلته تسمية الصحراء المهلكة بالمفازة تفاؤلا[4].

النوع الخامس: الكلّيـة: وتكون بإطلاق اسم الكلّ على الجزء كإطلاق اسم القـرآن على بعضه، والأصابع على الأنامل كما في قولـه تعالـى ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم ﴾[5] فالإنسان لا يضع كامل إصبعه في أذنه، بل يضع جزأه الذي هو الأنملة. ومثاله أيضا قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣ ﴾ [6] والمراد بالوجوه الأعين، لأنّ الإنسان لا ينظر بكامل وجهه بل بعينيه اللذين هما من أجزاء الوجه.

النوع السادس: الجزئيّة: وهي إطلاق الجزء وإرادة الكلّ، مثل قولهم "فلان يملك كذا رأسا من الغنم" فالرأس الذي هو جزء مستعمل هنا في الكلّ لأنّه يدلّ على كامل الحيوان، ومن ذلك استعمال العين التي هي الجارحة في الجاسوس.

النوع السابع: الاستعداد: أي تسمية الشيء القابل لأمر والمستعدّ له باسم ذلك الأمر، كتسمية الخمر حال كونه في الدّنّ بالمسكر لأنّه قابل له. ومثل إطلاق اسم الكاتب على العارف بالكتابة عند عدم مباشرته للكتابة، لأنّه مستعدّ لها بحكم قدرته عليها.

1- الأعراف: الآية 154.

2- سليمان علي محمد علي: المجاز وقوانين اللغة، ص 230-231.

3- الشورى: الآية 40.

4- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 302.

5- البقرة: الآية 19.

6- القيامة: الآيتان 22-23.

النوع الثامن: المجاورة: وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره، مثل إطلاق "الراوية" على القربة التي هي ظرف للماء، فالراوية حقيقة لغوية في البعير، لكنّ هذا اللفظ أطلق إطلاقا مجازيا على القربة لكثرة مجاورتها للبعير الذي يحملها.

النوع التاسع: المحلّية: وهي تسمية الحال باسم المحلّ، وذلك مثل قوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] فلفظ القرية حقيقة في المكان، لكنّه أطلق على أهلها الحالّين فيها بقرينة أنّ الدور والحيطان ونحوها لا تسأل وإنّما يسأل أهلها.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾[2] أي أهل ناديه، فقد سمّي الناس مجازا باسم النادي الذين هم حالّون فيه، والقرينة الصارفة عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي هي كون النادي بوصفه مكانا لا يدعى.

النوع العاشر: الحالية: وهي عكس النوع السابق، لأنّها تكون بإطلاق الحالّ وإرادة المحلّ. مثال ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ ﴾[3] أي في الجنة، فالنعيم حالّ محلّه الجنة، والقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة هي أنّ النعيم معنى لا يمكن أن يحلّ فيه الإنسان، وإنّما يحلّ في مكانه الذي هو الجنّة، ونظير ذلك قوله تعالى ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ﴾[4] أي في الجنّة، وذلك لأنّ الجنة محلّ رحمة الله تعالى.

ومن الأمثلة التي اجتمع فيها هذا النوع والذي قبله قوله تعالى ﴿ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾[5] فإنّ الزينة حالة في الثياب، وهو من باب إطلاق الحالّ الذي هو الزينة وإرادة المحلّ الذي هو الثياب، أمّا المسجد فهو محلّ للصلاة، والمراد هو الصلاة الحالّة في المسجد، وهذا من باب إطلاق المحلّ وإرادة الحالّ.

1- يوسف: الآية 82.

2- العلق: الآية 17.

3- الانفطار: الآية 13.

4- آل عمران: الآية 107.

5- الأعراف: الآية 31.

وأنواع العلاق المجازية كثيرة يطول تفصيلها نكتفي منها بما ذكرنا[1].

1.3. القرائن:

رأينا أنّ القرينة شرط في المجاز، لأنّها تمنع من حمل الكلام على المعنى الحقيقي. والقرائن كثيرة يصعب حصرها، وتتنوّع بحسب الألفاظ والأساليب والسياقات، وقد تكون خفيّة تحتاج إلى بذل جهد ونظر، كما قد تكون ظاهرة تدرك بناء على مسلّمات الإيمان والشرع أو بمقتضى العقل أو الحسّ أو العرف والعادة ونحو ذلك. وسيأتي بعض التفصيل لأنواع القرائن عند الكلام على السياق، ونكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة.

فمثلا قوله تعالى ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[2] وسائر الآيات التي تنسب اليد إلى الله تعالى أجمع المسلمون على أنّ ظواهرها غير مرادة[3] والقرينة المانعة من حملها على المعنى الحقيقيّ أو الظاهر هي الإيمان بأنّ الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنّه مخالف للحوادث، ولا يفعل بجارحة، فلو حملت اليد على ظاهرها لصارت دالّة على التجسيم، وهو غير جائز في حق الله تعالى، لذلك تعيّن حملها على المجاز.

وقوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[4] القرينة المانعة فيه من إرادة القرية بمعناها المكاني قرينة عقلية من جهة أنّه يمتنع عقلا أن تسأل أماكن القرية وحيطانها، وبذلك يتعيّن حمل اللفظ على المجاز وفهمه بمعنى أهل القرية، وهو مجاز نقصان ذكرت فيه القرية وحذف أهلها.

1- أنظر تفصيل الأنواع التي ذكرناها وغيرها في الرازي: المحصول 1/ 134-137، القرافي: نفائس الأصول 2/ 895-911، ابن السبكي: الإبهاج 1/ 299-311، الزركشي: البحر المحيط 2/ 198-213، سلمان محمد علي: المجاز وقوانين اللغة، ص 229-235.

2- الفتح: الآية 10.

3- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 897.

4- يوسف: الآية 82.

وقوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[1] اجتمعت فيه عدة قرائن تمنع من حمله على ظاهره، إذ يمتنع شرعا وعقلا وعرفا أن يكون المقصود تحريم ذات الأمّ أو النظر إليها ومجالستها ونحو ذلك، وإنّما المحرّم شرعا هو نكاحها، وهو ما يقتضيه العقل والعرف والفطرة.

1.4. أقسام المجاز باعتبار المُسْتَعْمِلْ:

لمّا كان المجاز تصرّفا في الحقيقة وكانت الحقيقة تنقسم إلى لغوية وعرفية وشرعية فإنّ المجاز ينقسم مثلها إلى الأقسام المذكورة بحسب المستعمل أو المتكلم.

وهذا يعني أنّ الصفة التي يوصف بها اللفظ عند الاستعمال نسبية أو إضافية، فما يكون حقيقة من وجه قد يكون مجازا من وجه آخر بحسب صفة المستعمل عند الاستعمال.

وبيان ذلك أنّ المستعمل إذا كان له وضع أو اصطلاح خاص ينسب إليه بوصفه حقيقة وخرج عنه إلى معنى آخر مخالف كان ذلك الخروج مجازا بالنسبة إليه وإن كان حقيقة بالنسبة إلى غيره.

وهكذا فكلّ معنى حقيقيّ في وضع معيّن هو مجاز بالنسبة إلى وضع آخر، فيكون حقيقة ومجازا باعتبارين مختلفين[2].

وبناء على ذلك فإنّ المجاز ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ- المجاز اللغوي:

هو استعمال أهل اللغة اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاحهم، مثل استعمال الأسد في الرجل الشجاع لعلاقة هي الجرأة[3].

واللغوي عندما يستعمل لفظا له حقيقة لغوية عنده في معنى هو حقيقة شرعية عند أهل الشرع، يكون استعماله ذلك مجازا لغويا في حقه. فالصلاة مثلا حقيقة لغوية في الدعاء،

1- النساء: الآية 23.

2- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 180، دار الفكر، دمشق-سورية، 1400هـ/ 1980م.

3- م.ن: 1/ 179.

وحقيقة شرعية في الكيفية المخصوصة، فإذا استعملها اللغوي في المعنى الشرعي تكون مجازا لغويا في حقه، لأنّه خرج عن وضعه أو اصطلاحه المعروف في اللغة[1].

ب- المجاز العرفي:

وهو قسمان:

أحدهما: مجاز عرفي عام: وهو يكون إذا استعمل أهل العرف العام لفظا له مدلول عرفي مشتهر عندهم في مدلوله اللغوي الأصلي. فمثلا لفظ "الدّابة" حقيقة لغوية في كلّ ما دبّ، لكنّه صار بالنقل حقيقة عرفية عامة يطلق على ذات الحافر إطلاقا حقيقيا متبادرا، فإذا استعمله أهل العرف غير المعيّنين في معناه اللغوي الأصلي للدلالة على كلّ ما دَبَّ كان ذلك مجازا عرفيا عامّا بالنسبة إليهم[2].

ثانيهما: مجاز عرفي خاص: ويكون إذا استعمل متكلّم من أهل العرف الخاص كالنحوي أو الأصولي مصطلحا علميا خاصا في معنى لغوي أو عرفيّ عام، مثل استعمال النحوي لفظ "الحال" فيما عليه الإنسان من خير أو شرّ، أو صفات حسّية أو معنوية. وذلك لأنّ الحال عند النحويين حقيقة عرفية خاصة تطلق على الوصف الذي يذكر في الجملة لبيان هيئة الفاعل أو المفعول به أو كليهما، فإذا استعمل النحوي هذا اللفظ في الإعراب كان ذلك حقيقة عرفية خاصة، أمّا إذا استعمله في المعنى اللغوي للدلالة على صفة شيء أو إنسان فإنّه يكون قد خرج عن اصطلاحه ويعتبر اللفظ مجازا عرفيا خاصا بالنسبة إليه[3].

1- اعتبر الدكتور وهبة الزحيلي استعمال اللغوي للصلاة في المعنى الشرعي مجازا شرعيا، لأنّه نظر إلى القرينة الشرعية لا إلى المستعمل، لكنّ الأولى ما ذكرناه، لأنّ المعتبر في القسمة هو المستعمل، فإن كان لغويا فالمجاز لغوي، وإن كان من أهل العرف فالمجاز عرفي، وهذا مثل تقسيم الحقيقة بحسب المستعمل إلى لغوية وعرفية وشرعية (أنظر كتابه "أصول الفقه الإسلامي" 1/ 293، دار الفكر، دمشق-سورية، ط 1: 1406هـ/ 1986م.)

2- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 1/ 179.

3- الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي 1/ 293. هذا المثال أشار إليه باختصار وهو سليم حسب أساس التقسيم المذكور.

ت-المجاز الشرعي:

هو تغيّر دلاليّ يدخله الشارع أو علماء الشريعة على الحقيقة الشرعية، ومعنى ذلك أن يكون للفظ حقيقة شرعية متبادرة عند الإطلاق فيستعملها الشارع أو الفقيه في معنى آخر يفهم بقرينة، ولو كان هذا المعنى حقيقة لغوية أو عرفية في ذاته، فإنّ هذا الاستعمال يعتبر مجازا بالنسبة إلى الشارع لأنّه خرج به عن معهوده أو عن وضعه إلى وضع آخر.

فلفظ الصلاة – مثلا – حقيقة شرعية في الكيفية المخصوصة، وهذا المعنى الشرعي هو المتبادر عند الإطلاق بغير قرينة، فإذا ورد في القرآن أو على ألسنة الفقهاء في معنى الدعاء، فإنّه يكون مجازا شرعيا رغم أنّه حقيقة لغوية بالنسبة إلى أهل اللغة. وكأنّ الشارع بهذا الاعتبار وضع اسم الصلاة وضعا ثانيا لما بينه وبين المعنى اللغوي من علاقة أو مناسبة هي تضمّن الصلاة للدعاء[1] وقل مثل ذلك في لفظ الزكاة الذي يعتبر حقيقة شرعية في إخراج مال مخصوص من مال مخصوص لجهات مخصوصة، فإذا استعمله الشارع في معنى طهارة النفس كان ذلك مجازا شرعيا.

ومثال ذلك في القرآن قوله تعالى يخاطب النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾[2].

فالزكاة في هذه الآية مستعملة في معنى تزكية النفس وتطهيرها، وهي مجاز شرعي، لأنّ الآية خرجت بها عن الحقيقة الشرعية إلى الوضع اللغوي، وكذلك لفظ الصلاة الذي يراد به في هذه الآية دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم للذين يأخذ منهم الصدقات.

وبهذا التقسيم يتبيّن أنّ المجاز استعمال نسبيّ أو إضافي يتنوّع بحسب المستعمل.

1- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 1/ 180.

2- التوبة: الآية 103.

1.5. علامات المجاز:

إنّ تعريف المجاز بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له ليس سوى حدّ نظري قد لا يفي بالغرض عند الممارسة، أي حين يجد السامع أو القارئ نفسه أمام لفظ قابل للحمل على معنيين مختلفين ولا يدري أهو حقيقة فيهما بوصفه مشتركا أو حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر، وذلك لأنّ الحدّ إنّما يفيد الماهية على وجه كلّي، وإنّما يقع اللبس في المفردات لكثرة العوارض وتنوّع الأساليب، لذلك اهتمّ علماء اللغة والأصول باستخلاص علامات يعرف بها المجاز ويتميّز بها عن الحقيقة تقوية للبصيرة، ودفعا للاشتباه في موارد الاستعمال[1].

وتعود هذه العلامات إلى عدة وجوه منها:

أوّلا: التوقيف: وهو طريق نقلي يكون بتنصيص أهل اللغة على أنّ هذا اللفظ أو ذاك مجاز مستعمل في غير المعنى الذي وضع له، وهذا الوجه من أقوى الطرق في معرفة المجاز[2].

ثانيا: القرينة: يريد الأصوليون بهذا الوجه أنّ اللفظ إذا أطلق وتبادر إلى الذهن غير المجاز لولا القرينة، كان المتبادر هو الحقيقة، وغير المتبادر هو المجاز[3].

وهذه العلامة قوية لأنّ القرائن – كما ذكرنا سابقا – هي التي تمنع إرادة الحقيقة، فإذا أطلق اللفظ ففُهم معناه بدون قرينة علمنا أنّه حقيقة نحو "جاء الولد" أمّا إذا احتاج اللفظ إلى قرينة تحدّد معناه، فإنّ ذلك يدلّ على أنّه مجاز نحو قوله تعالى ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [4] فإنّ القرينة العقلية تمنع إرادة المعنى الحقيقي، إذ يستحيل عقلا تعليق المجيء بالذات الإلهية المنزّهة عن التحيّز، بل المعنى: جاء أمر ربّك[5].

ثالثا: صحّة النفي: ومعنى ذلك أنّه إذا أطلق لفظ على شيء إطلاقا مجازيا، فإنّ سلبه

1- القرافي: نفائس الأصول، 2/ 975.

2- السيوطي: المزهر، 1/ 362.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 41، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 181.

4- الفجر: الآية 22.

5- الصافي خديجة: أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية، ص 35.

عنه على جهة الحقيقة يصحّ دون أن يترتب عليه محال عقلي، لأنّ الإسناد أو الإطلاق إنّما كان على سبيل التجوّز والتوسع لا على سبيل الحقيقة، فعندما نصف شجاعا بأنّه أسد، والجدّ بأنّه أب، والبليد بأنّه حمار، يصحّ نفي ذلك بأن نقول: "الشجاع ليس أسدا" و"الجدّ ليس أبا" و"البليد ليس حمارا".

أمّا الحقيقة فلا يصحّ نفيها لأنّ إطلاقها على المسمّى مطابق للوضع، لذلك كانت علامتها عدم صحة نفيها، فلا يصحّ أن يقال "الأسد ليس بأسد" و"الأب ليس بأب" و"الحمار ليس بحمار"[1].

ومع أنّ اسم الحقيقة قد يسلب عنها، فإنّ هذا السلب لا يصحّ أن يكون مطلقا، بل هو في الغالب سلب لها من بعض الوجوه، فعندما نقول مثلا "إنّ فلانا ليس أبا لفلان" رغم أنّه أبوه حقيقة، فإنّ هذا النفي ليس نفيا للأبوّة النَّسَبِيّة التي هي حقيقة لا يمكن نفيها، بل هو نفي لها من بعض الوجوه، على معنى أنّه لا يبدي لولده حنانا أو لا يهتمّ بشأنه كأنّه ليس أبا له، فالنفي هنا مجازي وليس حقيقيا.

وقد ذكر القرافي لهذا السلب مثالا من السنّة النبويّة هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم « ليس الشديد بالصُّرَعَةِ إنّما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب»[2] فقد سلب صلى الله عليه وسلم اسم الشدّة عن الذي يصرع الناس مع أنّه شديد حقيقة، لكنّ هذا السلب ليس متعلقا بمطلق الشدّة، لأنّ معناه: ليس الشديد الذي تنفعه شدّته عند الله تعالى هو الصُّرَعَةُ، فهو نفي للشدة النافعة[3].

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿ صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ۝١٨ ﴾[4] فقد نفى عنهم الله تعالى السمع والبصر مع أنّهم يسمعون حقيقة بحاسة السمع،

1- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 1/ 180.

2- البخاري: كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، الحديث رقم 6114، 4/ 8، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط 1: 1426هـ/ 2005م.

3- نفائس الأصول: 2/ 969.

4- البقرة: الآية 18.

ويبصرون حقيقة بحاسة البصر، لكنّ المنفيّ ليس ذلك مطلقا، لأنّ المعنى أنّهم لا يسمعون ولا يبصرون ما ينفعهم عند الله تعالى، فعدم اتعاظهم بآيات الله تعالى جعل أسماءهم وأبصارهم غير مفيدة وكأنّهم لا يستعملونها.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى في كفّار قريش ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ﴾ [1] فقد نفى عنهم الأَيْمَانَ مع أنّهم حلفوا حقيقة وعاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية، لكنّهم لمّا نكثوا أيْمَانَهم، نفى عنهم الأَيْمَانَ لا بمعنى أنّهم لم يحلفوا، وإنّما بمعنى أنّهم لم يحفظوا العهد فصاروا كأنّهم لم يحلفوا أصلا، أو بمعنى أنّ أيْمَانهم كاذبة لا حقيقة لها، فهي كلام صوري بلا جوهر ولا حقيقة.

ونظائر ذلك في الكتاب والسنّة كثيرة كما ذكر القرافي[2] وهي لا تنقض العلامة المذكورة لأنّ نفي الحقيقة فيها ليس مطلقا كنفي المجاز.

رابعا: عدم الاطّراد: أي إنّ الحقيقة مطّردة وجارية على العموم في جميع نظائرها، فإذا وصفنا شخصا بأنّه عالم وهو كذلك فعلا، فإنّ هذا اللفظ الحقيقي يطّرد بمعنى أنّه يصحّ إطلاقه على كلّ ذي علم. أمّا المجاز فلا يصحّ تعميمه على جميع نظائره، أي إنّه لا يطّرد في جميع الأشباه وإن صحّ في بعضها. فقوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [3] الذي يراد به أهل القرية وأصحابها لا يطّرد في جميع الجمادات، فلا يقال سل البساط، وسل الكوز مثلا، وإن كان يقال "سل الطَّلَلَ" و"سل الرَّبْعَ" لقرب ذلك من المجاز المستعمل[4].

وقد ضعّف الرازي هذا الوجه مؤكّدا أنّ المجاز يصحّ اطّراده فكما صحّ ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[5] صحّ "واسأل البساط" والمراد صاحبه لتعذّر سؤال الجماد في المثالين، وذهب إلى أنّ

1- التوبة: الآية 12.

2- نفائس الأصول: 2/ 969.

3- يوسف: الآية 82.

4- الغزالي: المستصفى، ص 86.

5- يوسف: الآية 82.

الحقيقة لا تطّرد في مواضع كثيرة إذا منع اطّرادها العقلُ، أو السمعُ، أو اللغة، فالعرب تستعمل "الأَبْلَق" في الفرس الذي فيه سواد وبياض، وهو حقيقة فيه، لكنّ استعماله لا يطّرد في كلّ حيوان كالثور والكبش ونحوهما، وهذا مانع لغوي. و"الفاضل" و"السخيّ" حقيقة في العالم والكريم لكنّهما لا يطّردان إذ لا يجوز إطلاقهما على الله تعالى مع أنّه سبحانه كريم وعالم، ومانع الاطّراد هنا شرعي لأنّ أسماء الله تعالى توقيفية، وذكر آخرون مثالا آخر هو لفظ "القارورة" فهو حقيقة في الزجاجة لكونها مقرّا للمائعات، لكنّ هذا اللفظ لا يطّرد استعماله في كلّ ظرف تقرّ فيه المائعات، والمانع هنا لغوي لأنّ العرب جعلت هذا اللفظ خاصّا في الزجاجة[1].

لكنّ هذا الاعتراض لا يبطل هذه العلامة إذ يمكن أن يقال إنّها علامة أغلبية لا قطعية بمعنى أنّ الغالب في الحقيقة اطّرادها، والغالب في المجاز عدم اطّراده.

ويمكن ضبطها بأن يقال علامة الحقيقة اطّرادها إلاّ إذا منع ذلك مانع عقلي أو شرعي أو لغوي، وعلامة المجاز عدم اطّراده بشرط انتفاء المنع من الشرع أو اللغة، بمعنى أنّه إذا لم يوجد مانع لغوي أو شرعي فإنّ المجاز قد يطّرد مثل إطلاق الكلّ على الجزء فإنّه يطّرد في جميع نظائره[2] بمعنى أنّه يصحّ إطلاق كلّ لفظ كلّي على جزء من أجزاء مسمّاه ولا مانع من ذلك شرعا ولا لغة كإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، وإطلاق الوجه عند النظر وإرادة العينين، ونحو ذلك.

وقد أطال الأصوليون الجدل في هذه العلامة بكلام بلغ حدود الإلغاز[3]، وكان من الممكن الاستغناء عن ذلك التعقيد بالتنصيص على أنّ عدم الاطّراد في المجاز ليس مطلقا، بل هو أغلبي إذ قد تطّرد بعض صوره، لأنّ استثناء بعض الأفراد لا يبطل القاعدة العامة، وكذلك الأمر في الحقيقة فإنّ اطّرادها عام عموما أغلبيا إذ يمكن أن لا تطّرد في بعض الصور لموانع لغوية أو شرعية.

1- المحصول: 1/ 149، الأصبهاني: بيان المختصر، 1/ 143.

2- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 143.

3- أنظر مثلا طول الجدل وغموضه في: الرّهوني: تحفة المسؤول، 1/ 337-338-339-340.

خامسا: امتناع الاشتقاق: بمعنى أنّ اللفظ إذا كان حقيقيا في معناه صحّ التصرّف فيه بالتثنية والجمع والاشتقاق، فإذا استعمل في معنى لم يصحّ ذلك فيه عُلِمَ أنّه مجاز، مثل لفظ "الأمر" فهو حقيقة في القول، لذلك يصحّ التصرّف فيه بالتثنية والجمع والاشتقاق، فيقال أمران، وأمور، وأمَرَ بأمر أمرا، فهو آمر، كما يصحّ تعلّقه بمأمور، وبمأمور به. أمّا إذا استعمل لفظ الأمر في الحال، والأفعال، والشأن، فإنّ وجوه التصرّف المذكورة لا تصحّ فيه، ولا يشتقّ منه شيء، مثال ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ﴾[1] يريد شأنه وجملة أفعاله[2].

لكنّ هذه العلامة ليست قطعية ولا مطّردة بل هي أغلبية أو تقريبية، لأنّ المجاز يمكن أن يثنّى ويجمع، مثل اسم "الحمار" إذا استعمل في "البليد" مجازا، فإنّه يثنّى في البليدين فيقال "حماران" ويجمع في جماعة البُلْدِ فيقال "حمير"[3] وكذلك لفظ "الأسد" إذا استعمل مجازا في "الشجاع" فإنّه يثنّى ويجمع.

كما يصحّ أن يشتقّ من المجاز، لإجماع البيانيين على صحّة الاستعارة بالتبعية وهي مشتقة من المجاز، إذ هي تكون في المصدر ثمّ يشتقّ منه، مثال ذلك قولهم "نطقت الحال بكذا" فالنطق حقيقة في القول، وهو مستعمل بصفته المصدرية في "الدلالة" ثمّ اشتقّ من هذا المصدر المجازي فعل نطق ويشتقّ منه اسم الفاعل ناطق[4].

وممّا ضُعِّفَ به هذا الوجه أنّ الحقيقة لا يطّرد فيها الاشتقاق فقد لا يشتقّ منها، وقد ذكر الرازي مثال "الرائحة" فهذا اللفظ حقيقة في معناه لكنّه لا يشتقّ منه الإسم[5].

لكنّ القرافي ردّ هذا المثال مؤكدا أنّ الرائحة يشتقّ منها الفعل بدليل قول الرسول صلى الله عليه وسلم « من قَتل معاهِدًا لم يَرِحْ رائحة الجنّة»[6] فقد اشتقّ من الرائحة الفعل.

1- هود: الآية 97.

2- السيوطي: المزهر، 1/ 362.

3- البصري أبو الحسين: المعتمد 1/ 26-27.

4- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 183-184.

5- المحصول: 1/ 150.

6- البخاري: كتاب: الجزية والموادعة، باب: إثم من قتل معاهدا بغير جُرم، الحديث رقم: 3166، 2/ 234.

ومن ذلك قول الشاعر [الخفيف]

لَيسَ من مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيْتٍ   إنّما المَيْتُ مَيِّتُ الأَحْيَاءِ

فإنّ قوله "استراح" ليس مشتقّا من الراحة بل من "الرائحة" أي ليس من مات وأنْتَنَ وخرجت منه الرائحة الكريهة. فهذا فعل اشتقّ من الإسم المذكور. وإذا قيل إنّ الذي منعه الرازي هو اشتقاق الإسم لا الفعل، فالجواب عند القرافي أنّه إذا اشتُقّت الأفعال اشتقّت الأسماء، لأنّ اسم الفاعل يتبع الفعل، والفعل يتبع المصدر[1] وعليه يجوز أن يشتقّ في هذه الحالة اسم الفاعل "مستريح" والمصدر "استراحة" بناء على جواز اشتقاق فعل "استراح" من الرائحة.

سادسا: اختلاف الجمع: ومعنى ذلك أنّ الإسم إذا استعمل في غير مسمّاه الحقيقي وكان جمعه مخالفا لجمع الإسم المستعمل في مسمّاه، دلّ ذلك على أنّه مجاز، مثال ذلك أنّ اسم "الأمر" إذا أطلق حقيقة على القول المخصوص يجمع على "أوامر" أمّا إذا استعمل مجازا للدلالة على الشأن أو الفعل فإنّه يجمع على "أمور"[2].

وهذا الوجه ضعيف، لذلك قال ابن الحاجب في منتهى الوصول "وفيه تعسّف"[3] ثمّ قيّده في مختصر المنتهى بقوله "ولا عكس"[4] أي إنّ عدم اختلاف الجمع في الحقيقة والمجاز لا يدلّ على عدم المجاز، فلفظ "الأسد" يجمع على أسود في المعنى الحقيقي، ويجمع على "أسود" أيضا في المعنى المجازي حين يراد بهم الشجعان. فاتفاق الجميع لا يدلّ على عدم المجاز[5]. وبهذا تكون هذه العلامة تقريبية لا مطّردة إذ ليس كلّ مجاز يجمع على خلاف الحقيقة[6].

سابعا: عدم التأكيد: أي إنّ اللفظ المجازي لا يقبل التأكيد بالمصدر خلافا للحقيقة

1- نفائس الأصول: 2/ 973-974.

2- الآمدي: الإحكام 1/ 43.

3- منتهى الوصول: ص 20.

4- مختصر المنتهى (مع بيان المختصر): 1/ 144.

5- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 144.

6- الرهوني: تحفة المسؤول، 1/ 340.

التي تقبل ذلك. والتأكيد تقوية للفظ، وليس من عادة أهل اللغة تقوية المجاز بالتأكيد، فلا يقولون "أراد الجدار إرادة" ولا يقولون "طلعت الشمس طلوعا". والسبب في أنّهم قد يؤكدون الحقيقة هو نفي احتمال المجاز عنها[1].

ومثال ذلك في القرآن قوله تعالى ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾[2] فتأكيد الكلام بالمصدر "تكليما" ينفي احتمال المجاز، ويؤكّد أنّ الكلام كان حقيقيا، وأنّه سبحانه أسمع موسى كلامه الذي هو صفة ثابتة له، ولم يسمعه كلاما قائما بغيره.

أمّا قوله تعالى ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾[3] فلم يؤكد فيه الفعل "يريد" بالمصدر "إرادة" لأنّه مستعمل استعمالا مجازيا.

ثامنا: التزام التقييد: بمعنى أنّ اللفظ المجازي لا يستعمل مطلقا من غير قيد، بل لا بدّ من التزام تقييده مثل "جناح الذلّ" و"نار الحرب". أمّا اللفظ الحقيقي فإنّه يستعمل في مدلوله من غير حاجة إلى القيد، فالجناح والنار مثلا يستعملان في مدلولهما الحقيقي من غير قيد.

وإنّما قيل في هذا الوجه بالتزام تقييده، ولم يقل بتقييده للتفريق بين علامة المجاز وعلامة المشترك، وذلك لأنّ المشترك الذي يعتبر حقيقة في معانيه المختلفة قد يقيّد في بعض الصور كقوله تعالى ﴿فِيهَا عَيۡنٞ جَارِيَةٞ ﴾[4] وقد لا يقيّد كأن تقول "رأيت عينا". والحاصل أنّ التقييد لازم في المجاز وغير لازم في المشترك[5].

وللمجازات علامات أخرى مختلف فيها مثل إضافته إلى غير قابل، وتوقفه على ذكر مقابله الذي هو الحقيقة ولو تقديرا[6].

1- السيوطي: المزهر 1/ 363.

2- النساء: الآية 164.

3- الكهف: الآية 77.

4- الغاشية: الآية 12.

5- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 181.

6- م.ن: 1/ 182.

والحاصل أنّ حرص الأصوليين على ضبط علامات المجاز يدلّ على أنّ التغيّر الدلالي الذي يحدث بالمجاز ليس أمرا هيّنا يمكن التساهل فيه عند الحمل، خصوصا إذا كان ذلك متعلقا بفهم كلام الشارع، فلا يصار إلى حمل الكلام على المجاز إلاّ بعلامة واضحة تبيّن عدم إرادة الحقيقة التي هي الأصل في الاستعمال.

1.6. المجاز خلاف الأصل:

لمّا كان المجاز تغيّرا دلاليا فهو يقتضي أن يكون مسبوقا بحقيقة طرأ عليها تغيّر بالمجاز. لهذا كان الأصل في الاستعمال الحقيقة، وكان المجاز استعمالا على خلاف الأصل بدليل احتياجه إلى القرينة كما تقدّم.

غير أنّ هذا التقرير العام يستدعي تدقيقا يراد به بيان أنّ المجاز ليس كذبا ولا نفيا للحقائق عندما تكون معان ثابتة.

فالمراد بقول الأصوليين "المجاز خُلْفٌ عن الحقيقة" إنّما هو الخلاف في التكلم لا في الحكم[1] أي إنّ مخالفة المجاز للحقيقة هي مجرّد مخالفة في استعمال اللفظ بالعدول به عن مسمّاه الأصلي، لكنّ المعنى أو الحكم الذي يراد إثباته يبقى على أصله رغم تغيّر اللفظ، بدليل أنّ المجاز من أوصاف الألفاظ بإجماع لا من أوصاف المعاني[2].

مثال ذلك أنّنا إذا قلنا "فلان أسد" فهو خلاف قولنا "فلان شجاع"، لكنّ هذا الخلاف إنّما هو خلاف في التكلّم أو في الاستعمال أمّا معنى الشجاعة أو حكمها فيبقى ثابتا في الحالتين، أي إنّ حقيقة الشجاعة ثابتة في المجاز رغم تغيّر اللفظ عند التكلّم.

ومثال ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ ﴾[3] فقد جعل الله سبحانه العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب، والمجاز هنا واقع في استعمال لفظ "أحييناه" أي إنّ الخلف وقع في إثبات الحياة

1- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 2/ 77.

2- الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي 1/ 303.

3- الأنعام: الآية 122.

للقلوب بدلا عن الهدى والعلم والحكمة، لكنّ حقيقة الهدى والعلم والحكمة ثابتة وواقعة لا خلف فيها بوصفها فضلا من الله تعالى وكائنة من عنده. وهذا مثل قوله عزّ وجلّ ﴿ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ ﴾ [1] وقولـه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ ﴾ [2] فقد جعل خضرة الأرض وبهجتها بما يظهره الله فيها من النبات والأزهار وعجائب الصنع حياة لها، فكان ذلك مجازا في اللفظ المُثْبَتِ أو المتكلِّم به الذي هو الحياة، لأنّه استعمله استعمالا مجازيا فيما هو ليس حياة حقيقة على جهة التشبيه، أمّا نفس الإثبات أي معناه وحكمـه فهو محض الحقيقة ولا خُلْفَ فيه، لأنّه إثبات لِمَا ضَرَبَ الحياةَ مثلا له فعلا لله تعالى، ولا حقيقة أحقّ من ذلك[3].

ويترتّب على كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، وكون المجاز خلاف الأصل أنّه لا يصار إلى المجاز إلاّ إذا تعذّرت الحقيقة، وأنّه إذا كان اللفظ عند الحمل متردّدا بين كونه حقيقة أو مجازا فإنّ حَمْلَهُ على الحقيقة أولى وأرجح.

والدليل على أنّ الحقيقة أرجح عند التعارض أمران:

أحدهما: أنّ المجاز يحتاج في فهمه إلى ثلاثة أمور هي: الوضع الأوّل، والعلاقة، أي المناسبة بين المعنيين، والنقل إلى المعنى الثاني، أمّا الحقيقة فتحتاج في فهمها إلى معرفة الوضع الأوّل فقط، وما يتوقف على أمر واحد أرجح ممّا يتوقف على أمور متعدّدة[4].

ثانيهما: أنّ الحقيقة لا تخلّ بالفهم لأنّها لا تحتاج إلى قرينة، أمّا المجاز فهو من الأسباب التي قد تخلّ بالفهم بسبب حاجته إلى معرفة القرينة الحاليّة أو المقاليّة، وذلك لأنّ هذه القرينة قد تخفى على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع أنّ المراد هو المجازي[5]، وما لا يخلّ بالفهم أرجح ممّا قد يخلّ به.

1- فاطر: الآية 9.

2- فصلت: الآية 39.

3- الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص 280، دار الكتاب العربي، بيروت: 1426هـ/ 2005م.

4- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 314.

5- الإسنوي: نهاية السول 1/ 315.

وهذا الترجيح للحقيقة على المجاز إنّما يكون عندما يتساويان في الاستعمال، أمّا إذا كان استعمال اللفظ في المجاز غالبا بأن كان حقيقة مهجورة أو تستعمل أحيانا، فقد نسب إلى الشافعي أنّهما يتعادلان ولا يحمل اللفظ على أحدهما إلاّ بالنيّة، أي بنيّة المتكلم وقصده، وهو اختيار البيضاوي[1] لكنّ معرفة النيّة قد تتعذّر إذ ليس بالإمكان أن نسأل المتكلّم دائما عن قصده إلاّ في حالات كالقضاء والفتوى. وهذا السؤال غير ممكن في حق الله تعالى، وفي حق من نقرأ كلامه وهو غائب عنّا لبعده أو موته.

ونسب إلى أبي حنيفة أنّ الحقيقة أرجح لكونها حقيقة[2] أي بقطع النظر عن الاستعمال، لكنّ الذي أكّده عامة الأحناف أنّ الحقيقة إذا كانت متعذّرة أو مهجورة يتعيّن حمل اللفظ على المجاز[3] وهو ما اختاره القرافي لأنّ المعتمد في ذلك هو الظهور لا القصد أو النية[4] فالمجاز إذا اشتهر وهجرت الحقيقة صار ظاهرا في معناه، وهو المعتمد في الحمل لا القصد والتعيين.

مثال ذلك لو حلف شخص أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القِدْر، فإنّ يمينه لا ينصرف إلى عين الشجرة لأنّها حقيقة مهجورة، ولا إلى عين القدر لأنّها حقيقة مهجورة أيضا، وإنّما ينصرف إلى ثمار الشجرة وإلى ما يطبخ في القدر لأنّهما مجازان غلب استعمالهما. ومن ذلك أيضا عند الأحناف لو حلف شخص أن لا يأكل من هذا الدقيق، فذهب بعض مشائخهم إلى أنّه يحنث لو أكل الدقيق بعينه لأنّه مأكول وهو حقيقة فيه، لكنّ الأصحّ عندهم أنّ هذه الحقيقة مهجورة، أي إنّه لا يحنث إذا أكل من عين الدقيق لأنّ هذا الاستعمال الحقيقي مهجور، وينصرف يمينه إلى المجاز الغالب وهو الدقيق الذي يتّخذ منه الخبز[5].

1- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 315.

2- الإسنوي: نهاية السول 1/ 316.

3- أصول السرخسي: 1/ 172، عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 2/ 87.

4- شرح تنقيح الفصول: ص 112.

5- أصول السرخسي: 1/ 172.

2. المجاز بين المثبتين والمنكرين:

يظهر ممّا تقدّم بيانه من الأقسام والأحكام والقرائن وغيرها أنّ المجاز ظاهرة لغوية يقرّ بها عامة علماء اللغة والأصول، فلو لم يكن المجاز موجودا في نظرهم لما فصّلوا أحكامه ولما ضربوا له الأمثال من القرآن واللغة، بل ذهب ابن جنّي[1] إلى أنّ أكثر اللغة مجاز لا حقيقة[2].

لكنّ هذا الأمر الذي استقرّ الإقرار به في معظم مدوّنات اللغة والأصول والتفسير والكلام كان محلّ اعتراض عند طائفة من العلماء، ورغم أنّهم قلّة فهم من المشهود لهم برسوخ القدم في اللغة وعلوم الملّة، لذلك فليس من الهيّن الاستهانة بمقالتهم والإعراض عن مطالعة أدلتهم، فإنّ لهم دوافع لا بدّ من الوقوف عليها، لعلّ في كلامهم بعض حق إن لم يقنعوا به جمهور العلماء فقد أحسنوا في التنبيه عليه، لما شاهدوه من إفراط في التوسل بالمجاز، حتى صار كلام الله تعالى مسرحا لكلّ متأوّل حظّه من العلم قليل.

وليس من العسير على الناظر في مقالة المنكرين أن يستنتج أنّ ما حملهم على مخالفة الجمّ الغفير من علماء الأمّة إنّما هو الاحتياط في فهم كلام الشارع، ومدافعة ما رأوه من بدع أحدثها أصحاب الكلام خاصة في النصوص المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته المنزّهة عن مشابهة المحدثات.

ولكن إلى أي حدّ يمكن أن يكون الاحتياط حجّة كافية في إنكار المجاز إنكارا مطلقا رغم أنّه ظاهرة ملازمة للاستعمال ؟ ثمّ أليس بالإمكان العدول عن الإنكار الجازم إلى موقف معتدل يقرّ بالمجاز مع الاحتياط بوضع شروط وتقعيد ضوابط تخفف من مبالغات التأويل البعيد ؟

كلّ هذا إنّما يتبيّن لنا بعد متابعة أبرز أدلة المنكرين ومقارنتها بردود المثبتين.

1- أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي النحوي الشهير، كان إماما في علم العربية وفنون الأدب، قرأ الأدب واللغة على أبي علي الفارسي. من تصانيفه "الخصائص" و"التلقين في النحو" و"سرّ الصناعة" أي صناعة الإعراب الخ... ت: 392هـ (وفيات الأعيان 3/ 412، هدية العارفين 1/ 652).

2- الخصائص: 2/ 449.

وحاصل المذاهب في مسألة وجود المجاز ثلاثة:

أ- إثبات المجاز في اللغة والقرآن.

ب- نفيه من اللغة والقرآن.

ج- إثباته في اللغة دون القرآن.

ولا وجود لقول رابع يثبته في القرآن دون اللغة، لأنّ وجوده في القرآن يستلزم وجوده في اللغة[1].

وإثبات المجاز في اللغة والقرآن هو مذهب الجمهور كما ذكرنا، أمّا إنكاره في اللغة والقرآن فهو قول منسوب إلى عَلَمين شهيرين أحدهما الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، لكنّ الباقلاني شكّك في هذه النسبة تحسينا للظنّ به قائلا « والظنّ به أنّ ذلك لا يصحّ عنه»[2] والآخر هو أبو علي الفارسي[3] غير أنّ السيوطي أنكر هذه النسبة قائلا: «هذا لا يصحّ أيضا، فإنّ ابن جنّي تلميذ الفارسي، وهو أعلم الناس بمذهبه، ولم يَحْكِ ذلك عنه، بل حكى عنه ما يدلّ على إثباته»[4].

وإذا كانت نسبة هذا القول إلى هذين العَلَمَين مشكوكا فيها ولم تنقل عنهما نصوص كتابا في بيان مذهبهما فإنّ مترأس المنكرين ابن تيمية الحنبلي لم ينقل مذهبه عنه بصيغة التشكيك، بل أبان عنه بنفسه بوضوح في مواطن عدّة من مساجلاته كما سيأتي بيانه، وتبعه في ذلك تلميذه ابن القيّم، ومن العلماء المتأخّرين الذين اقتفوا أثره في ذلك محمد الأمين الشنقيطي[5].

1- الشتيوي محمد: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 411.

2- الجويني: التلخيص 1/ 193.

3- أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي النحوي، ولد بمدينة فسا من أعمال فارس، واشتغل ببغداد، صحب عضد الدولة ابن بويه، وكانت له مجالس مع المتنبي، من مؤلفاته "الإيضاح" و"التذكرة" و"الحجّة في القراءات". ت: 377هـ (وفيات الأعيان: 2/ 80-82).

4- المزهر: 1/ 366.

5- صنّف في ذلك كتابا بعنوان "منع المجاز في المنزّل للتعبد والإعجاز".

أمّا إنكار المجاز في القرآن خاصة دون العربية فهو منسوب إلى محمّد بن خويزمنداد[1] من المالكية وإلى بعض أهل الظاهر[2] أمّا ابن حزم الظاهري فلم ينكر المجاز في القرآن مطلقا، بل أثبته وردّ على الذين زعموا أنّه كذب، لكنّه اشترط أن يدلّ عليه نصّ أو إجماع أو ضرورة حسّ[3]. ومما قاله في ذلك « وأمّا ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبّدنا بالعمل به دون أن يسمّيه بذلك الإسم فهذا هو المجاز، كقوله تعالى ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [4] فإنّما تعبّدنا الله تعالى بأن نذلّ للأبوين ونرحمهما، ولم يلزمنا تعالى قطّ أن ننطق ولا بدّ فيما بيننا أنّ للذلّ جناحا، وهذا لا خلاف فيه، وليس كذلك الصلاة والزكاة والصيام، لأنّه لا خلاف في أنّ فرضا علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها ولا بدّ»[5].

ونسب الحنابلة إنكار المجاز في القرآن إلى بعض أصحابهم، لكنّ الذي عليه عامّتهم هو إثباته، بل إنّهم رووا أنّ الإمام أحمد نصّ على ذلك[6].

وسنركّز فيما يلي على بيان أبرز أدلة الذين أنكروا وجود المجاز في القرآن مبيّنين إثر ذلك ردود الجمهور وأدلتهم.

أمّا موقف ابن تيميّة فيستحق وقفة خاصة سنأتي عليها بعد ذلك، لأنّه لا يشارك المنكرين في كثير من أدلتهم وله منطلقات أخرى مبنية على نظرية خاصة في اللغة عامة لا في القرآن فقط.

1- محمد بن أحمد بن عبد الله، وقيل محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خويزمنداد، تفقّه على الأبهري وله كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وعنده شواذّ عن مالك واختيارات في أصول الفقه، توفي في حدود سنة 390هـ (الديباج: 2/ 229).

2- ابن حزم: الإحكام 4/ 33، الشيرازي: شرح اللمع 1/ 170.

3- الإحكام: 4/ 28.

4- الإسراء: الآية 24.

5- الإحكام: 4/ 28-29.

6- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 103، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 192.

1.2. أدلة المنكرين للمجاز في القرآن:

من المهم أن نلاحظ أنّ الذين نُسب إليهم إنكار المجاز في القرآن الكريم قبل ابن تيمية لم تصلنا أدلتهم عن طريق نصوص حرّروها بأنفسهم، وإنّما بلغتنا منسوبة إليهم عن طريق مخالفيهم. وإذا أمكن التشكيك في نسبة هذا القول إلى بعض المشاهير فبالإمكان أن يقع التشكيك في نسبة بعض الأدلة المنقولة عنهم على الأقل من حيث بعض صياغاتها ظاهرة الضعف.

غير أنّه للضرورة ليس لنا من سبيل إلى معرفة أدلتهم إلاّ عن طريق نقول مخالفيهم الذين نسبوا إليهم خمسة أدلة عدّوها شبها، وهي:

الأوّل: امتناع الكذب على الله تعالى: وحاصل هذا الدليل أنّ القرآن كلّه حق، ولا يكون الحق إلاّ حقيقة، والمجاز أخو الكذب ظاهرا، بدليل أنّه يصحّ نفيه خلافا للحقيقة التي لا يصحّ نفيها لأنّها حق. فقولنا للبليد: هو حمار، يصحّ نفيه فيصدق المنفيّ. بمعنى أنّه إذا قيل "البليد ليس حمارا" كان هذا النفي صادقا، ويلزم من ذلك كذب المُثْبِتِ. وبما أنّ القرآن الكريم كله حقّ لزم أن يكون كلّ ما فيه حقيقة، ووجب نفي المجاز عنه لأنّه كذب مستحيل في حق الله تعالى[1].

الثاني: استحالة وصف الله تعالى بالمتجوّز: أي إذا خاطب الله تعالى الناس بالمجاز يلزم منه أن يسمّى متجوّزا. ودليل الملازمة هو أنّه إذا ثبت المشتقّ منه لشيء صحّ إطلاق اسم المشتقّ عليه، كتسمية من يضرب بأنّه ضارب، ومن يأكل بأنّه آكل ونحو ذلك، وهذا يعني أنّ القول بوجود المجاز في خطاب الله تعالى يلزم منه اشتقاق اسم له من ذلك فيكون متجوّزا أو مستعيرا، ولم يرد السمع بذلك ولا علمنا أنّه اسم من أسماء الله الحسنى. وبما أنّه لا يجوز إطلاق اسم المتجوّز على الله إجماعا لم يجز إثبات المجاز في كلامه[2].

1- الآمدي: الإحكام 1/ 65، ناصر قارة: ابن خويزمنداد وآراؤه الأصولية ص 99، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1: 1430هـ/ 2009م.

2- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 23، الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 162.

الثالث: نفي الاضطرار عن الله تعالى: وذلك لأنّ المتكلم بالمجاز لا يعدل عن الحقيقة إلاّ إذا عجز عنها وضاقت عليه العبارة، فيضطر إلى المجاز، والله تعالى منزّه عن العجز، وعن القيام بشيء للضرورة[1].

الرابع: التطويل بلا فائدة: وبيان هذا الدليل أنّ المجاز لا ينبئ عن المراد بنفسه، فلا يناسب كلام الشارع، لأنّ ما لا ينبئ عن المقصود بنفسه يؤدّي إلى الإشكال، والقرآن منزّه عن ذلك. والحاصل أنّ المجاز لا يفيد المعنى بنفسه كالحقيقة لأنّه يحتاج إلى القرينة، فإن وجدت كان ذلك تطويلا بلا فائدة، وإن لم توجد ففي ذلك التباس يمتنع معه التمييز بين المقصود وغيره[2].

الخامس: صيانة كلام الله عن الركاكة: فقد نسب إلى المنكرين أنّ المجاز لفظ ركيك، وكلام الله تعالى مصون عن ذلك[3].

من الواضح أنّ الأدلة المذكورة لا تقوم على نظرية متكاملة في اللغة تنفي عنها المجاز، بل هي أدلة عقدية تستند إلى تنزيه الله تعالى عمّا يلزم من المحالات في حقه لو قيل بوقوع المجاز في كلامه. لكنّ الجمهور لا يوافقونهم في تلك اللوازم التي أنكروها احتياطا لعقيدة التنزيه، فهم منزّهون مثلهم، بل يرون المجاز من أدلة الإعجاز ومظاهر الحكمة الإلهية.

ولّما كان قول الجمهور مستندا إلى نظرية متكاملة في الدلالة اللغوية فصّلنا بعضها سابقا سهل عليهم ردّ هذه الأدلة التي استضعفوها، واعتبروها شبها لا ترقى إلى مستوى الحجّية التي لها حظّ من النظر.

هذا في خصوص الأدلة النظرية العامة، أمّا الآيات التي اشتهر بها الاستشهاد على وجود المجاز في القرآن فقد نقلت عن المنكرين تفاسير تحملها على العقيدة وتنفي عنها المجاز، بعضها لا تنقصه الوجاهة، وبعضها ظاهر التكلّف.

1- الآمدي: الإحكام 1/ 65، الشتيوي: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص 414.

2- الإسنوي: نهاية السول 1/ 302، ناصر قارة: ابن خويزمنداد وآراؤه الأصولية ص 99-100.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 65.

فمن ذلك مثلا قوله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [1] فقد رأينا أنّ الجمهور حملوه على المجاز على معنى أنّ المقصود أهل القرية لا أرضها وجدرانها. لكنّ المنكرين حملوا لفظ القرية على الحقيقة، إذ المراد به في اللغة مجتَمَعُ النّاس، والقرية مأخوذة من الجمع، ومنه يقال "قرأت الماء في الحوض" أي جمعته، وسمّي القرآن قرآنا لاشتماله على مجموع السور والآيات.

وكذلك قوله تعالى في خصوص سؤال العير ﴿ وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾[2] المعطوف في الآية على سؤال القرية، فهو محمول على الحقيقة من جهة أنّ العير ليست خصوص الإبل حتى يراد بها أصحابها مجازا، بل هي القافلة ومن فيها من الناس.

وعلى فرض أنّ القرية يراد بها الجدران، والعير يراد بها البهائم فلا ضرورة للقول بالمجاز لأنّ الله تعالى قادر على إنطاق الجدران والبهائم لو سئلت، خصوصا وأنّ قصة يوسف عليه السلام واقعة في زمن النبوّة، وهو زمن خرق العوائد، فلا يمتنع نطقها لو سألها يعقوب عليه السلام.

وكذلك قالوا في قوله تعالى ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [3] إنّه محمول على حقيقته، لأنّه لا يتعذّر على الله تعالى خلق الإرادة فيه[4].

ومع أنّ الوجه اللغوي الذي ذكروه فيه حظّ من النّظر فإنّه يصعب تكلّف الحقيقة في كثير من الآيات مثل قوله تعالى ﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾[5] وقوله سبحانه ﴿ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ [6] ونحو ذلك.

أمّا اللجوء إلى افتراض خوارق العادات في كلّ لفظ فرارا من المجاز وإثباتا للحقيقة

1- يوسف: الآية 82.

2- يوسف: الآية نفسها.

3- الكهف: الآية 77.

4- الآمدي: الإحكام 1/ 64-65.

5- مريم: الآية 4.

6- الحج: الآية 40.

فتكلّف ظاهر لا يمكن طرده في الأمثلة المذكورة فضلا عن غيرها من الأمثلة الكثيرة، فكيف يجوز مثلا أن نفترض إمكان اشتعال النار حقا في رأس زكرياء عليه السلام ولو على سبيل خرق العادة!

2.2. ردود المثبتين للمجاز وأدلتهم:

لّما كان المجاز نظرية راسخة عند الجمهور وآلية هامة من آليات النظر الدلالي وقفوا وقفة حازمة للردّ على المنكرين، وتصدّوا لأدلّتهم بالنقض، فتابعوها متابعة تفصيلية تكشف ما رأوه فيها من ضعف وتكلّف.

وفيما يلي بيان لردودهم على أدلة المنكرين حسب ترتيبها الذي تقدّم ذكره:

أوّلا: المجاز لا يقابل الباطل: ناقش الجمهور استدلال المنكرين بأنّ المجاز كذب من وجهين:

أ- أنّ المجاز لا يقابل الحق الذي هو ضدّ الباطل، بل يقابل الحقيقة التي هي استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له. وهذا يعني أنّ المنكرين بنوا استدلالهم على مغالطة ظاهرة تقوم على الخلط بين الحق بوصفه حقيقة لغوية والحقيقة بوصفها مصطلحا علميا أو حقيقة عرفية خاصة، فالحق في اللغة هو الثابت، أو الكلام الصادق المطابق للواقع، ويقابله الباطل أو الكذب لا المجاز المصطلح عليه، لذلك لا يلزم من صحة نفي المجاز إثبات الكذب. أمّا المجاز بالمعنى الاصطلاحي فهو يقابل الحقيقة اللغوية بالمعنى الاصطلاحي، لأنّ كلاّ منهما استعمال للفظ بطريقة مخصوصة لا ينظر فيها إلى الصدق أو الكذب. فالذي يخبر عن شيء ويستعمل لفظا في حقيقته اللغوية لا يكون صادقا بالضرورة، إذ قد يكون كاذبا، والذي يخبر عن شيء ويستعمل لفظا في معناه المجازي لا يكون كاذبا بالضرورة، إذ قد يكون صادقا[1].

فلو وصفنا رجلا طويلا كريما قائلين "فلان طويل النّجاد كثير الرّماد" فإنّ قولنا يعتبر حقّا وصدقا لأنّه يخبر عن صفتين موجودتين فعلا في الرّجل، لكنّه لا يعتبر حقيقة لغوية، لأنّه مجاز.

1- الشتيوي: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 414.

وكذلك قول النصارى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾[1] فهو حقيقة لغوية من حيث استعمال اللفظ فيما وضع له بقطع النظر عن الصدق أو الكذب، لكنّه باطل ومخالف للحق لأنّ الله تعالى منزّه عن الشريك[2].

وبناء على ما تقدّم فإنّ الله تعالى صادق أبدا في جميع كلامه سواء أكان اللفظ في الآية حقيقة لغوية أم مجازا.

ب- قولهم إنّ صحة نفي المجاز يلزم منها كذب المثبت غير مسلّم، بل هو إلزام ما لا يلزم، لأنّ الكذب إنّما يلزم إذا كان المنفيّ والمثبت أمرا واحدا هو المعنى الحقيقي، فإذا قال قائل في شجاع "فلان أسد" ثمّ قال آخر "الشجاع ليس أسدا" فإنّ هذا النفي لا يدلّ على كذب المثبت للشجاعة باللفظ المجازي عندما استعمل كلمة أسد، وذلك لأنّ قوله ذلك ينفي المعنى الحقيقي أي الحقيقة اللغوية، ولا ينفي الشجاعة، فالمثبت والنافي كلاهما صادق لأنّ النفي والإثبات لم يتواردا على محلّ واحد[3].

ثانيا: اسم المتجوّز ليس توقيفيا: لمّا بنى المخالفون إنكار المجاز على أنّ إثباته يقتضي تسمية الله تعالى بأنّه متجوّز، أكّد الجمهور أنّ امتناع تسمية الله تعالى بهذا الإسم ليس مبنيّا على عدم وجود المجاز في كلامه، بل سببه عدم ثبوت دليل توقيفي ينصّ على تسمية الله تعالى بأنّه متجوّز، وهذه قاعدة عامة في جميع الأسماء، إذ لا تسمية إلاّ بتوقيف وإذْن منه تعالى[4].

ثالثا: المجاز ليس دليل العجز والضرورة: بنى المنكرون الدليل الثالث على أنّ أهل اللغة يستعملون المجاز عند الضرورة ولمكان الحاجة، أي عند العجز عن استعمال الحقيقة، وما يجوز على أهل اللغة من عجز وضرورة لا يجوز على الله تعالى.

ولا خلاف في أنّ الله تعالى منزّه عن الضرورة، لكنّ الجمهور يرون أنّ الإلزام الذي

1- المائدة: الآية 73.

2- قارة ناصر: ابن خويزمنداد وآراؤه الأصولية، ص 101.

3- ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 413.

4- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 23، الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 162.

ذكره المنكرون غير لازم، بمعنى أنّ وجود المجاز في كلام الله تعالى لا يدلّ على أنه تعالى عجز عن استعمال الحقيقة ولجأ إلى المجاز اضطرارا، بل هو سبحانه قادر على أن يتكلم بالحقيقة والمجاز وبغيرهما دون حاجة ولا ضرورة، فإذا تكلّم الله تعالى بلفظ حقيقي في معناه فبإرادته ولحكمة، وإذا استعمل المجاز فبإرادته ولحكمة، وليس اضطرارا لعجزه عن استعمال الحقيقة، بل إنّ المجاز من دلائل الإعجاز، وخصائص الإبداع البلاغي.

ثمّ إنّ أهل اللغة من العرب لم يكونوا يتكلمون بالمجاز لعجزهم عن الحقيقة، بل كانوا قادرين على استعمال الحقائق اللغوية التي هي من وضعهم، وإنّما المجاز عندهم أسلوب من أساليب الخطاب كانوا يستعملونه لوجوه مستحسنة عندهم، وبما أنّ القرآن نزل بلغتهم فقد جرى فيه الخطاب على عادتهم فيما استحسنوه من أساليب الكلام، كالمجاز وغيره[1].

رابعا: امتناع الالتباس بالقرينة: إنّ قول المنكرين بأنّ المجاز مخلّ بالفهم وسبب من أسباب دخول الالتباس في كلام الله تعالى، مردود بأنّ القرينة تمنع الالتباس[2].

يضاف إلى ذلك أنّ القرآن ليس كله بيانا ينبئ عن المراد بنفسه، بل فيه ما يحتاج إلى تفسير وبيان كالمجمل والمتشابه[3] وكما أنّ حاجة المجمل والمتشابه إلى البيان لم تمنع وجودهما في القرآن، فكذلك المجاز لا مانع من وجوده في القرآن رغم حاجته إلى البيان والقرينة.

خامسا: حسن المجاز: إنّ وصف المنكرين للمجاز بأنّه كلام ركيك قول ظاهر الضعف ينفي عنهم الذوق اللغوي الرفيع، ويرده أنّ استحسان أهل اللغة للمجازات أظهر من استحسانهم للحقائق، لأنّ المجاز إذا دخل على الكلام زاده حسنا ورونقا وجزالة، لذلك تنافس فيه الشعراء والفصحاء[4]. وعلى الجملة فالمجاز أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلّم البليغ فكيف يجوز إنكار وجوده في القرآن وهو الذي أعجز البلغاء عن منافسته في الحسن والفصاحة ؟

1- الشيرازي: شرح اللمع 1/ 170-171.

2- الإسنوي: نهاية السول 1/ 302.

3- قارة ناصر: ابن خويزمنداد وآراؤه الأصولية، ص 102-103.

4- م.ن: ص 103.

والملاحظ أنّ أدلة المنكرين لوجود المجاز في القرآن لا تستند إلى نظرية في اللغة تنكر المجاز مطلقا باستثناء أدلة ابن تيمية التي سيأتي الكلام عليها، لذلك كانت معظم أدلتهم تعود إلى اعتبارات دينية وتقوم على الحذر من نسبة النقص إلى الله تعالى لو نسب إليه التكلم بالمجاز، لذلك عكس الجمهور في ردودهم هذا الاستدلال ورأوا أنّ المجاز دليل حسن في كلام الله تعالى الذي هو أحسن الحديث، ويفهم من هذا أنّ خلوّ القرآن من المجاز هو الذي ينبغي الحذر منه إذ يترتب عليه نزول القرآن عن المراتب العليا للفصاحة.

وقد أكّد عبد القاهر الجرجاني أنّ « بطالب الدين حاجة ماسّة إليه (أي إلى المجاز) من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنّوا أنّهم يهتدون، وقد اقتسمهم البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمِنْ مغرور مُغْرًى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئزّ من ذكره، ويَنْبُو عن اسمه، يرى أنّ لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويُفْرِطُ، ويتجاوز حدّه ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمّق في التأويل ولا سبب يدعو إليه»[1].

واضح من هذا الكلام أنّ مثبتي المجاز عموما وفي القرآن خصوصا يستندون إلى أصول دينية، ولكن بطريقة تخالف طريقة المنكرين، فإذا كان الإفراط في التأويلات المجازية بلا سبب يسرق الدين ويلقي في الضلالة، فإنّ ذلك ليس مبرّرا كافيا للبراءة من المجاز جملة، بل لا بدّ من القول به مع ضبطه بما لا يؤدّي إلى تجاوز الحدّ فيه، وذلك لأنّ إنكاره مطلقا يسوق أصحابه إلى جانب الإفراط في لزوم الظواهر وهي مخلّة بالعقيدة إذا صارت منهجا ثابتا في فهم جميع الآيات التي لا يراد بها ظاهرها.

وقد أورد الجرجاني في سياق ردّه على منكري المجاز الذين يرون لزوم الظواهر فرضا لازما جملة من الآيات التي يؤدّي فهمها الظاهري بلا مجاز إلى التشبيه وإثبات التحيّز، مثل قوله تعالى ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾[2] وقوله تعالى ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[3] وقوله عزّ

1- أسرار البلاغة: ص 292.

2- البقرة: الآية 210.

3- الفجر: الآية 22.

وجلّ ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [1] فلو حملت هذه الآيات وأشباهها على ظواهرها لكان ذلك تفريطا في حق الله تعالى يَنْبُو عن أقوال أهل التحقيق، وذلك لأنّ « الإتيان والمجيء انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأنّ الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصحّ إلاّ في جسم يشغل حيّزا ويأخذ مكانا، والله عزّ وجلّ خالق الأماكن والأزمنة، ومُنْشِئُ كلّ ما تصحّ عليه الحركة والنقلة والتمكّن والسّكون، والانفصال والاتصال والمماسّة والمحاذاة، وأنّ المعنى على: إلاّ أن يأتِيَهم أمر الله، وجاء أمر ربّك» [2].

وبهذه الأمثلة وغيرها يظهر أنّ أقوى أدلة الجمهور هو وقوع المجاز في القرآن، وتعتبر جميع الآيات التي ذكرناها سابقا في سياق الكلام على المجاز أدلة تثبت الوقوع وتردّ قول المنكرين.

يضاف إلى ذلك أنّ القرآن موصوف بأنّه عربيّ مبين، وقد نزل على ما تعارفه العرب من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع [3] وإذا كان المجاز من محاسن البلاغة فللقرآن من ذلك نصيب لا ينازعه فيه جميع البلغاء ولو اجتمعوا.

وقد أكّد ابن جنّي أنّ المجاز إنّما يعدل إليه عن الحقيقة لثلاثة معان مستحسنة، هي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه [4] وذكر لذلك أمثلة من الآيات والأحاديث والشعر وفسّرها تفسيرا كشف فيه عن بعض وجوه بلاغتها.

فمن ذلك مثلا « قوله سبحانه ﴿ وَأَدۡخَلۡنَٰهُ فِي رَحۡمَتِنَآۖ ﴾ [5] هذا هو مجاز، وفيه الأوصاف الثلاثة:

أمّا السعة فلأنّه كأنّه زاد في أسماء الجهات والمحالّ اسما هو الرحمة.

1- طه: الآية 5.

2- أسرار البلاغة: ص 292.

3- م.ن: ص 294.

4- الخصائص: 2/ 444.

5- الأنبياء: الآية 75.

وأمّا التشبيه فلأنّه شبّه الرحمة – وإن لم يصحّ دخولها – بما يجوز دخوله، فلذلك وضعها موضعه.

وأمّا التوكيد فلأنّه أخبر بالعَرَضِ بما يخبر به عن الجوهر. وهذا تعالٍ بالعرض، وتفخيم منه، إذ صُيِّرَ إلى حَيِّزٍ ما يشاهَد ويلمس ويعاين»[1].

3. موقف ابن تيمية من المجاز:

ظهر لنا ممّا تقدّم أنّ أدلة الجمهور كانت أقوى من أدلة منكري المجاز في القرآن، لأنّ الجمهور كانوا ينطلقون من نظرية متكاملة في التغيّر الدلالي تتأسس على إثبات الوضع، وعلى تقسيم اللفظ إلى حقيقة لغوية موضوعة لم يغيّرها الاستعمال، وحقائق منقولة يغيّرها الشرع أو العرف بقسميه العام والخاصّ، ومجاز تتغيّر فيه الدلالات الحقيقية باستعمال الألفاظ في غير ما وضعت له. أمّا المخالفون فهم يقرّون بأقسام الدلالة المذكورة، أي إنّهم لا ينكرون النظرية الدلالية التي يستند إليها الجمهور، وإنّما ينكرون وجود قسم من أقسامها في القرآن الكريم، وهذا هو موطن الضعف في موقفهم، لأنّ الإقرار بالكلّ يصعب معه إنكار جزء أو لازم من لوازم النظرية.

أمّا ابن تيمية فلم ينكر وجود المجاز إنكارا جزئيا بنفيه من القرآن فحسب، بل أنكر وجوده في اللغة مطلقا، ومعلوم أنّ نفيه من اللغة يقتضي نفيه من القرآن. لكنّ مذهبه لم يقف عند هذا الحدّ، بل أنكر النظرية الدلالية التي أسّس عليها الجمهور موقفهم من المجاز، فأنكر الوضع الأوّل الذي يسلّمون به رغم اختلافهم في الواضع، وأنكر تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، ورفض الحقيقة الشرعية المنقولة. وعلى الجملة فهو ينكر التغيّر الدلالي وجميع ما تقدّم بيانه من أقسامه وأسبابه.

لكنّه لم يكتف بالإنكار الساذج لمجرّد الإنكار، وإنّما اجتهد في نقض نظرية الجمهور من أصولها، وفي وضع نظرية أخرى بناء على أصول رآها أقوم في النظر اللغوي، وأسلم في تفسير كلام الشارع. وهذا هو سبب القوّة في حُجَجِهِ ومجادلاته، فهو يواجه نظرية بنظرية،

1- الخصائص: 2/ 445.

ويدفع أصولا بأصول، وسواء علينا أقتنعنا بنظريته أم لا، فإنّ الإنصاف يقتضي الاعتراف له بعمق النظر ولو خالفناه في جلّ ما ذهب إليه أو بعضه.

كان ابن تيمية في إنكاره للمجاز ومتعلقاته يتصدّى للتيّار الواسع من العلماء في مختلف الاختصاصات، وكان واعيا بأنّه يعمل على زحزحة ثابت من ثوابت الثقافة اللغوية والدينية، لذلك توسع في النقد وأطال الكلام في الموضوع حتى صار ما كتبه بمثابة مشروع نقدي متكامل يعيد النظر بطريقة جذرية في جميع التفاصيل العلمية التي بناها المتكلمون والأصوليون وعلماء اللغة على تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز[1].

وأوّل مدخل نقد به ابن تيمية المجاز هو أنّه مصطلح حادث في الملّة نشأ نشأة مشبوهة في بيئة المتكلمين من المعتزلة على الخصوص الذين استعملوه في تأويلاتهم البعيدة. والحادث عنده ليس مصطلح المجاز فحسب، بل تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز. وممّا قاله في ذلك « وبكلّ حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه»[2].

ولمّا وجد كثيرا من أصحابه الحنابلة يقولون بالمجاز ويروون عن الإمام أحمد أنّه نصّ على وجوده في القرآن، ردّ عليهم بأنّ هذه الرواية تعارضها رواية أخرى بالمنع، وعلى فرض صحة رواية الإثبات فلم يكن أحمد يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، كما أنّه لم يقصد بقوله « هذا مجاز في اللغة» المجازَ الذي يقصده الأصوليون بوصفه استعمالا للفظ في غير ما وضع له، بل المعنى عنده: هذا ممّا يجوز في اللغة[3].

وهو يرى أنّ التقسيم المذكور ظهرت أوائله في المائة الثالثة، وقد يكون وجد في آخر المائة الثانية لكنّه لم يشتهر إلاّ في المائة الرابعة، والراجح عنده أنّ الذين أحدثوه إنّما هم المعتزلة ونحوهم من المتكلمين[4].

1- الشتيوي: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 415.

2- مجموعة الفتاوى: 7/ 60.

3- م.ن: 7/ 61.

4- م.ن: 7/ 60-61.

فتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز يصدق عليه في نظره وصف البدعة، إذ هو عنده «محدث لم ينطق به السلف»[1] لكنّ المشكل في هذا الكلام الذي ألحّ عليه ابن تيمية هو أنّ حدوث المصطلح بعد السلف ليس دليلا كافيا على بطلانه، إذ يلزم من ذلك إبطال جميع المصطلحات العلمية التي أحدثها المسلمون في الفقه والأصول ومصطلح الحديث وغيرها من العلوم المستقرّة في الثقافة الإسلامية، فالمصطلحات لا ترفض لجدّتها ولا تقبل لقدمها، بل هي مواضعات لا مشاحة فيها غالبا خصوصا إذا وقع ضبطها في حدودها المعلومة بين أهلها.

لكنّ هذا الاعتراض لم يكن غائبا عن ابن تيمية، لذلك ردّه بأنّه لا ينكر جميع ما أحدثه العلماء من مصطلحات، فهو يعترف مثلا بالمصطلحات النحوية مثل الفاعل، والمفعول، والمصدر، والمُعْرَب والمبنيّ ونحوها، لأنّها اصطلاحات مستقيمة المعنى. وبناء على ذلك فإنّ دليل البطلان عنده ليس مطلق الحدوث، بل هو قيمة المصطلح المحدث ومدى استقامته، ومقياس الاستقامة يستند إلى عرضه على أصول الدّين ومسلّماته، فإذا كان المصطلح محايدا أو مجرّد وسيلة للفهم والبحث فلا مانع من قبوله، أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مبنيا على خلفيات مشبوهة، وعلى أصول غريبة تخالف أصول الإسلام فلا بدّ من رفضه وكشف مخاطره التي تلبس الحقّ بالباطل. وتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز أمر محدث لكنّه ليس كالتقسيمات المحدثة في علم النحو، لأنّه في نظر ابن تيمية ليس مستقيم المعنى مثلها[2].

وأبرز ما يدلّ على عدم استقامة هذا التقسيم هو أنّ المتكلمين المبتدعة في نظره كالمعتزلة والمرجئة استعملوه في تأويلاتهم البعيدة مثل قول المرجئة إنّ لفظ الإيمان حقيقة في التصديق مجاز في العمل[3].

وبهذا يظهر أنّ إنكار ابن تيمية للمجاز لم يكن إنكارا جزئيا كإنكار الذين منعوا وجوده في القرآن دون اللغة، بل كان مبنيا على مشروع نقدي متكامل أراد به تقويض بنية النظام الدلالي المتداول بين المتكلمين والفلاسفة.

1- م.ن: 7/ 76.

2- م.ن: 20/ 246.

3- م.ن: 7/ 59-60.

فهو يرى أنّ الخلل في تأويلات المتكلمين والفلاسفة للقرآن لا يعود إلى سوء استخدامهم لقواعد النظام الدلالي المتداول، بل يعود إلى فساد النظام نفسه بأقسامه الكبرى ومسلّماته الرائجة.

فالأشاعرة – مثلا – عندما ينقدون المعتزلة ويرون أنّهم لم يحملوا في بعض المواطن الحقيقية الشرعية على محاملها الصحيحة، أو أنّهم بالغوا في تأويل المجازات فحملوها على محامل بعيدة إنّما هم مخطئون في نظرهم من جهة سوء استخدامهم لعناصر النظام الدلالي، لكنّهم يشاركونهم في التسليم بصحته، فهم جميعا يرون أنّ اللغة موضوعة وأنّها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، وعلى ذلك فالخلل الذي عليه المعتزلة لا يعود في نظر الأشاعرة إلى فساد الوسيلة أو إلى آليات الحمل نفسها، بل إلى سوء توظيفها وعدم الانضباط بشروطها.

أمّا ابن تيمية فالخلل في نظره يعود إلى الوسيلة أو الآلة نفسها، لأنّه يرى أنّها آلية حادثة اصطنعها المعتزلة لتكون مناسبة لتأويلاتهم البعيدة.

فالنظام الدلالي الذي يرفضه ليس منهجا محايدا في نظره، ولا مجرّد وسيلة لا علاقة لها بالمضمون، بل هو وسيلة مصطبغة بصبغة الكلاميات المخالفة لمنهج أهل السنّة.

والأمر في ذلك عنده كالمنطق الأرسطي الذي ظنّه كثير من المسلمين علما آليّا محايدا، لكنّه في الحقيقة متأثّر بمفاهيم فكرية مخالفة لمنهاج الإسلام.

ويظهر عمق النّقد التيميّ لنظرية الحقيقة والمجاز من جهة تفطّنه إلى انبنائها على مسلّمات الفلسفة اليونانية وعلى المنطق الأرسطي خصوصا.

وسنوضّح ذلك من خلال بيان أبرز العناصر التي تقوم عليها نظريته النقدية.

1.3. النقد المنطقي:

يرى ابن تيمية أنّ التفريق بين الحقيقة الموضوعة أوّلا والمجاز المغيّر لها مبنيّ على أصل فاسد منقول عن المنطق اليوناني هو التفريق بين الماهية والوجود، والحق عنده أنّه لا فرق بين الماهية والوجود، ولا وجود لجواهر عقلية مطلقة من كل قيد كالإنسان المطلق،

والشجر المطلق، والبحر المطلق ونحو ذلك، بل إنّ الوجود هو عين الماهية، لذلك رأى أنّ الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالمنطق اليوناني « لو فسّروا الماهية بما يكون في الأذهان، والوجود بما يكون في الأعيان، لكان هذا صحيحا لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيّلوه في الأصل، لكن توهّموا أنّ تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنّوا أنّ في هذا الإنسان المعيّن جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعيّن مثل كونه حيوانا ناطقا وحسّاسا ومتحرّكا بالإرادة ونحو ذلك. والصواب أنّ هذه كلها أسماء لهذا المعيّن، كلّ اسم يتضمّن صفة ليست هي الصفة التي يتضمّنها الإسم الآخر، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعدّدة»[1].

وحاصل هذه الفقرة التي نقلناها وما قاله في غيرها ما يلي:

أ- أنّه لا يفرّق بين الوجود والماهية، بل الوجود عنده هو عين الماهية.

ب-أنّه ليس هناك في الخارج ماهية مطلقة كالإنسان المطلق، والجواهر العقلية القائمة بأنفسها.

ت-أنّ الوجود عنده لا يكون إلاّ متعيّنا ومقيّدا.

ث-أنّ الوجود في نظره إمّا أن يكون في الأعيان أو في الأذهان:

- فالوجود في الأعيان هو الوجود الخارجي، ولا يكون هذا الوجود إلاّ مقيّدا، فالمطلق لا يوجد كليّا إلاّ في الذهن أمّا في الخارج فلا يوجد إلاّ معيّنا مقيّدا.
- أمّا الوجود في الأذهان فهو وجود مجرّد، بمعنى أنّ الذهن يتصوّر المعاني المطلقة والمفاهيم المجرّدة والعامّة، والصفات المشتركة، وكلّها لا توجد إلاّ في الذهن، أمّا في الخارج فلا توجد إلاّ معيّنة مقيّدة.

لذلك بيّن ابن تيمية في الفقرة المذكورة أنّ المناطقة توهّموا أنّ المطلقات الكلية التي في الأذهان لها ماهيات قائمة بذاتها خارج الذهن.

1- درء تعارض العقل والنقل: 1/ 168، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1: 1417هـ/ 1997م.

وبهذا النقد ينقض ابن تيمية كثيرا من المفاهيم التي تداولها الفلاسفة والمتكلمون كالجوهر والكليات المطلقة وغيرها[1].

وهو يرى أنّ الأصوليين واللغويين الذين يفرقون بين اللفظ المطلق من كلّ القيود عند الوضع واللفظ المستعمل مقيّدا بالقرائن متأثرون بالثنائية المنطقية التي تفرق بين الماهية والوجود، فكما أنّ المناطقة توهّموا أنّ الموجود المطلق الذي في الذهن له وجود خارجي لا قيود له ظنّ المتكلمون أنّ اللفظ المطلق من كلّ القيود له وجود خارج قيد الاستعمال. وممّا قاله في ذلك « فقد تبيّن أنّ ما يدّعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من كلّ القيود لا يوجد إلاّ مقدّرا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل، كما أنّ ما يدّعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلاّ مقدّرا في الذهن، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كلّ قيد»[2].

وحاصل هذا الكلام أنّ الصحيح عند ابن تيمية:

أ- كما أنّ المعنى المطلق لا يوجد إلاّ مقدّرا في الذهن، فكذلك اللفظ المطلق لا يوجد إلاّ مقدّرا في الذهن.

ب-كما أنّ المعنى لا يوجد في الخارج إلاّ مقيّدا، فكذلك اللفظ لا يوجد خارج الذهن إلاّ مقيّدا بقيود الاستعمال.

وهذا يعني أنّه ينكر الوضع اللغوي الأوّل المطلق من قيود الاستعمال كما سيتبيّن في العنصر التالي:

2.3. إنكار الوضع:

تبيّن لنا في بداية هذه الدراسة أنّ التفريق بين الحقيقة والمجاز مبني على أمر مسلّم عند عامة الأصوليين هو وضع اللغة، الذي يتمّ عن طريق التواطؤ على وضع اللفظ للمعنى. ولّما كان نقد ابن تيمية تأسيسيا فقد أنكر الوضع الذي أسّس عليه الجمهور تفريقهم بين

1- زمرّد فريدة: السياق عند ابن تيمية: قراءة جديدة، مقال ضمن أعمال ندوة "أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية" ص 225، الرابطة المحمّدية للعلماء، المملكة المغربية، ط 1: 2007.

2- مجموعة الفتاوى: 7/ 72.

الحقيقة والمجاز، وذلك لأنّ الوضع افتراض بعيد، وأمر غير ممكن، إذ هو يقتضي حصول عدة اجتماعات لا يمكن حصولها ولا إثباتها بالنقل، فلا بدّ من اجتماع أوّل لوضع الحقائق اللغوية الأولى، يليه اجتماع ثان لوضع الحقائق العرفية، ثمّ اجتماع آخر يوافق فيه أهل اللغة على جواز استعمال مجازات معيّنة بعلاقات يعترفون بها[1].

ومما قاله في ذلك « والمقصود هنا أنّه لا يمكن أحد أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمّة من الأمم، أنّه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثمّ استعملوها بعد الوضع، وإنّما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادّعى مدّع أنّه يعلم وضعا يتقدّم على ذلك فهو مبطل، فإنّ هذا لم ينقله أحد من الناس»[2].

وليس معنى ذلك أنّه ينكر كلّ وضع كالأسماء التي يضعها الناس لآلات صناعية يحدثونها ونحو ذلك، فإنّ هذا أمر ثابت لا خلاف فيه مثل الأسماء التي يضعها الناس لأبنائهم على سبيل النقل أو الارتجال، ومثل من يضع اسما لكتاب أو لمدينة ونحو ذلك[3] لكنّ الذي ينكره هو تواطؤ أهل اللغة على وضع الأسماء للمعاني، إذ لا وجود عنده إلاّ للاستعمال.

وإذا اعترض عليه بأنّ الاستعمال غير ممكن بدون اصطلاح متقدّم فالجواب عنده أنّ هذا ممكن مثل الأبناء الذين يتعلمون لغة آبائهم دون أن يكونوا قد اصطلحوا معهم على وضع متقدّم[4] وقد ألهم الله تعالى النوع الإنساني أن يعبّر عمّا يريده ويتصوّره بلفظه كما ألهم أباهم آدم عليه السلام حين علّمه الأسماء، ولو كان التواضع ممكنا لما اختلفت اللغات، لأنّ أبناء آدم عبّر كلّ منهم عمّا يريده باللفظ الذي استعمله والحاصل عنده « أنّ الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدّمة، وإذا سمّي هذا توقيفا فَلْيُسَمَّ توقيفا، وحينئذ فمن ادّعى وضعا متقدّما فقد قال ما لا علم له به، وإنّما المعلوم الاستعمال»[5].

1- محمد محمّد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 152.

2- مجموعة الفتاوى: 7/ 62.

3- م.ن: 7/ 62-63.

4- م.ن: 7/ 62.

5- م.ن: 7/ 64.

وبهذا يتبيّن أنّ اللفظ ليس له وجود وضعي متقدّم ومطلق وأنّه لا وجود له إلاّ في الاستعمال.

فما المقصود بالاستعمال عنده ؟

3.3. لا وجود للفظ إلاّ مقيّدا بالاستعمال:

إنّ إنكار ابن تيمية للوضع المتقدم يعني أنّه ينكر ثنائية الحقيقة والمجاز، إذ لا وجود لحقيقة لغوية مطلقة وموضوعة ابتداء، وبناء على ذلك فلا وجود لاستعمال مجازي مخالف للحقيقة الموضوعة، بل اللغة في نظره هي استعمال خالص، وهذا يعني أنّ اللفظ لا يوجد إلاّ مقيّدا بالقرائن، ولا وجود لكلمة لها معنى مطلق عن القرائن، و« لهذا كان لفظ "الكلام" و"الكلمة" في لغة العرب بل وفي لغة غيرهم لا تستعمل إلاّ في المقيّد، وهو الجملة التامّة اسمية كانت أو فعلية»[1]. وبناء على ذلك « إذا كان كلّ اسم أو فعل أو حرف يوجد في الكلام، فإنّه مقيّد لا مطلق، لم يجز أن يقال للفظ الحقيقة: ما دلّ مع الإطلاق والتجرّد عن كل قرينة تقارنه»[2].

والحاصل من هذا البيان ما يلي:

أ- لا وجود لحقيقة مطلقة تفهم بغير قرائن وتتميّز بذلك عن المجاز، كما لا وجود لمجاز يفهم بالقرينة التي تميّزه عن الحقيقة المطلقة، بل القرينة المُقَيِّدَةُ لازمة لكل لفظ دون تمييز بين حقيقة ومجاز.

ب-الاستعمال هو الذي يحدّد معاني الكلمات.

ت-أهمية السياق والقرائن في فهم معاني الألفاظ.

ث- كلّ الكلام حقائق مقيّدة بمعانيها وتراكيبها المترابطة.

وخلاصة القول عنده أنّه « لا يتكلّم أحد إلاّ بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه

1- م.ن: 7/ 68.

2- م.ن: 7/ 69.

ببعض» وأنّه « ليس لمن فرّق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين، فعُلِمَ أنّ هذا التقسيم باطل، وحينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنّه مقيّد بما يبيّن معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز، بل كلّه حقيقة»[1].

وهذا الكلام يترتب عليه ما يلي:

4.3. إنكار التغيّر الدلالي:

إنّ النتيجة الحاصلة من نقد ابن تيمية أنّه لا وجود للتغيّر الدلالي أصلا، فهو ينكر جميع ما قاله الأصوليون وما قلناه في خصوص التغيّر الدلالي.

وهذا يعني أنّه ينكر الثلاثية التي تكلمنا عليها في بداية هذه الدراسة، وهي:

أ- الوضع

ب- ثمّ الاستعمال

ت- ثمّ الحمل.

ويرى أنّ اللغة إنّما نشأت بالاستعمال، وأنّ الحمل الذي يقوم به السامع لا يتوقف على فهم الوضع الأوّل، ثمّ على فهم التغيّرات الداخلة عليه بالعرف أو بالمجاز، بل يتوقف على فهم الاستعمال، وعليه فلا وجود لتغيّر دلالي داخل على ثوابت مطلقة وموضوعة، واللغة هي استعمال خالص ليس فيها تغيّرات تدخل على الوضع بالشرع أو العرف أو المجاز.

فالتركيبة بناء على ذلك ليست ثلاثية كما ذكرنا بل هي ثنائية:

أ- استعمال مقيّد يقوم به المتكلم.

ب- حمل يقوم به السامع مبني على فهم الاستعمال.

ولا وجود لوضع سابق يقع تغييره عرفيا أو مجازيا، ولا وجود لفرق بين حقيقة ومجاز، والكلام كله حقيقة مقيّدة بالاستعمال.

1- م.ن: 7/ 72.

ولكن إذا كان ابن تيمية ينكر التغيّر الدلالي فكيف يمكن تفسير اختلاف دلالات اللفظ الواحد في سياقات مختلفة ؟ أليس ذلك تغيّرا ؟

إنّ إنكاره لأصل حقيقي تتغيّر دلالته مع إقراره باختلاف الدلالات حسب قيود الاستعمال يفهم منه أنّه أسّس نظرية يمكن وصفها بنظرية "التنوّع الدلالي" وذلك لأنّ التنوّع لا يقتضي بالضرورة أصلا يقع تغييره بل يقتضي أنّ الكلمة الواحدة تستعمل في معان متعدّدة تفهم بقيودها السياقية دون تمييز بين معنى أصلي أوّل ومعنى مجازي، فكلّ الاستعمالات عنده حقائق متنوعة، ونسبية.

لهذا وصف بعض الباحثين المعاصرين نظريته بأنّها "موضوعية نسبية"[1]، وصنّفها آخرون ضمن "النزعة الواقعية النسبية"[2] وهذا التصنيف وجيه من جهة أنّ تركيزه على الاستعمال يدلّ على الواقعية، وأنّ نفيه للحقيقة المطلقة وبيانه لحتمية القيد يدلّ على النسبية.

ومما يدلّ على موضوعية نظريته في التنوع الدلالي:

أ- أنّه لا يفترض سبقا زمنيا لمعنى على آخر، فكلّ المعاني قابلة للسبق والتأخّر بحسب الاستعمال، وهذا التفاوت الزمني لا تأثير له في فهم الدلالة.

ب- لا يدّعي أنّ أحد المعنيين أولى من الآخر. وهذا يعني أنّه يحرّر المستعمل والسامع من سلطة معنى وضعيّ أوّل له أولوية مطلقة على كلّ المعاني الأخرى.

ت- لا يقول بأنّ الحمل على معنى من معنيي اللفظ أولى من الآخر لأنّه حقيقة والحقيقة أولى من المجاز، بل يرى أنّ الحمل المعزّز بقرينة هو المعنى الوحيد الممكن والمقصود للمتكلم[3].

وإذا كان كلّ ما تقدّم بيانه نظريّا فمن المهم الالتفات إلى الجانب التطبيقي لنفهم كيف فسّر ابن تيمية النصوص التي حملها الجمهور على المجاز، وأكّدوا أنّ ألفاظها متغيّرة لأنّها مستعملة في غير الحقائق اللغوية الموضوعة.

1- محمّد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 166.

2- زمرّد فريدة: السياق عند ابن تيمية (أعمال ندوة: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية) ص 236.

3- محمّد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 166-167.

وهذا النظر التطبيقي مهمّ لأنّ صدق الكلام النظري إنّما يمتحن عند التطبيق الإجرائي على الجزئيات.

والأمثلة التي ذكرها ابن تيمية لردّ المجازات التي ادّعاها الجمهور كثيرة، نكتفي منها بمثالين:

أوّلها: أنّ "الذوق" حسب نظرية الجمهور لفظ حقيقي موضوع أصالة للدلالة على وجود طعم الطعام أو الشراب في الفم، لكنّه طرأت عليه تغيّرات دلالية فصار يستعمل مجازا في ذوق الموت، وذوق لباس الجوع والخوف، وذوق العذاب ونحو ذلك، كما في قوله تعالى ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [2] وقوله ﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [3] وكذلك قوله عزّ وجلّ ﴿ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ ﴾[4].

أمّا عند ابن تيمية فكلّ هذه الاستعمالات حقيقية رغم تنوّعها، وذلك لأنّ "الذوق" معنى واسع يمكن أن « يستعمل في كلّ ما يحسّ به»[5] بقطع النظر عن طريقة الإحساس، وعليه فقوله ﴿ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ ﴾ [6] صريح في ذوق مسّ العذاب ولا يحتمل ذوق الطعام، وكذلك ذوق لباس الجوع والخوف، فالجميع مستعمل فيه اللفظ في معناه المعروف لغة مع التقييد، فذوق لباس الجوع والخوف ليس هو ذوق الطعام، وذوق الجوع ليس هو ذوق لباس الجوع، وهذا أبلغ في الدلالة على عظم الألم من قولنا: جاعت وخافت[7].

ثانيهما: لفظ "الجَنَاح" موضوع حقيقة للدلالة على جناح الطائر حسب الجمهور،

1- الدخان: الآية 56.

2- النحل: الآية 112.

3- السجدة: الآية 21.

4- القمر: الآية 48.

5- محمّد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 163.

6- القمر: الآية 48.

7- ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، 20/ 257.

لكنّه استعمل استعمالا مجازيا في غير ما وضع له كما في قوله تعالى ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾ [1] وكما في قوله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم ﴿ وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٢١٥﴾ ﴾ [2].

أمّا ابن تيمية فجميع استعمالات الجناح عنده حقيقية، لكنّها مقيّدة في كلّ استعمال بما أضيفت إليه. ولا ريب عنده « أنّ الذّل ليس له جناح مثل جناح الطائر، كما أنّه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة، ولا جناح الذلّ مثل جناح السفر، لكنّ جناح الإنسان جانبه، كما أنّ جناح الطير جانبه» [3] فالجناح له مدلول حقيقي واسع هو الجانب يقع استعماله في معان متنوعة حسب تنوع القيود والإضافات، ولا يقال عنده إنّ الجناح حقيقة في الطائر مجاز في غيره.

وقد لاحظ الفرق بين خفض الولد جناح الذلّ لوالديه وخفض النبي صلى الله عليه وسلم جناحه للمؤمنين، فالوالد مطالب بخفض جانبه لوالديه على جهة التذلل، لكنّ الرسول صلى الله عليه وسلم مطالب بخفض جانبه للمؤمنين بغير ذلّ، وهكذا « فاقتران ألفاظ القرآن تدلّ على اقتران معانيه وإعطاء كل معنى حقه» [4].

والسؤال الذي ينبغي طرحه في خاتمة هذا العرض والتحليل هو: هل الخلاف بين الجمهور وابن تيمية خلاف حقيقي أم لفظي ؟

حاول بعض العلماء القدامى أن يجعلوا الخلاف بين مثبتي المجاز ومنكريه لفظيا مثل الغزالي الذي ذهب إلى أنّ الذين نفوا المجاز في القرآن بمعنى الكذب محقون، وأنّ الذين أثبتوه بمعنى ما تُجُوِّزَ به عن الحقيقة اللغوية محقون أيضا [5] لكنّ هذا توفيق بين الذين اختلفوا في وجوده أو عدم وجوده في القرآن، ولا علاقة له بمذهب ابن تيمية الذي ينكر المجاز مطلقا.

1- الإسراء: الآية 24.

2- الشعراء: الآية 215.

3- مجموعة الفتاوى: 20/ 251-252.

4- م.ن : 20/ 252.

5- أساس القياس: ص 34، مكتبة العبيكان، الرياض: 1413هـ/ 1993م.

وقد ذهب من المعاصرين إبراهيم محمد الجرمي إلى أنّ ابن تيمية رغم إنكاره للمجاز ومعاداته له فقد كان مضطرا إلى التأويل المجازي في عدة مواطن وإن لم يصرّح باسم المجاز مثل تأويله معيّة الله لعباده بأنّها معيّة علم، وتأويله سمع الله ورؤيته على أنّه يراد بها إثبات علمه تعالى، وغير ذلك[1].

لكنّ الأمر ليس كذلك في الحقيقة، لأنّ هذا الباحث – مع احترامنا له – قد ألزم ابن تيمية أمرا لا يلزمه، أي إنّه حمل تفسيره للمعيّة والسمع والرؤية على المجاز، واعتبره قائلا به وإن لم يصرّح به.

وهذا يدلّ على أنّه لم يفهم طريقة ابن تيمية في الحمل والتفسير، ولم يدرك حقيقة الفرق بين مذهبه ومذهب الجمهور، والواقع أنّ ابن تيمية في الأمثلة التي ذكرها الجرمي وفي غيرها كما في المثالين اللذين ذكرناهما قريبا يعتبر جميع المعاني حقيقة رغم اختلافها، بمعنى أنّه لا يرى أنّ سمع الإنسان بالجارحة حقيقة، وأنّ سمع الله تعالى بغير جارحة مجاز، بل إنّ السمع حقيقة عندما يقيّد بإضافته إلى الله تعالى، وحقيقة عندما يقيّد بإضافته إلى الإنسان، لكنّ سمع الله ليس كسمع الإنسان رغم أنّه حقيقة في الاستعمالين، وقس على ذلك كلّ الأمثلة التي يمكن ذكرها.

ثمّ لا داعي إلى القول بأنّ الخلاف لفظي، وابن تيمية نفسه يصرّح بأنّ الخلاف ليس لفظيا[2] وكيف يمكن اعتباره لفظيا والرجل ينقض مذهب الجمهور من أصوله وينكر الوضع، ويرفض تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ؟؟

وليس من غرضنا اقتحام عقبة الترجيح بين المذهبين، وإنّما نكتفي بإيراد بعض الملاحظات على نقد ابن تيمية، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ- يظهر لنا أنّه بالغ حين جعل جميع الأصوليين واللغويين الذين فرّقوا بين الحقيقة

1- أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين: ص 152-153، دار قتيبة، دمشق-سوريا، ط 1: 1427هـ/ 2006 م.

2- مجموعة الفتاوى: 7/ 76.

والمجاز بنوا ذلك على التفريق بين الوجود والماهية في المنطق اليوناني، وقاسوا اللفظ الحقيقي المطلق من كل قيد على المعنى الكلي المطلق الذي له وجود قائم بنفسه من غير تعيّن. ثمّ هو لا ينكر كما رأينا وجود معنى مطلق للفظ في الذهن وإنّما ينكر وجوده في الخارج، وهذا هو الذي عناه الأصوليون حين تكلّموا على وضع اللفظ للمعنى، وقد مرّ بنا خلال الفصل الثاني وفي مسألة الموضوع له أنّ عامة الأصوليين يرون أنّ اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا للموجود الخارجي في الأعيان.

وبذلك يكون ابن تيمية قد انتقد الجمهور في أمر لا يقولون به هو وجود معنى مطلق للفظ في الخارج، بناء على أمر يقولون به هو: وجود معنى مطلق عن القيد في الذهن وضع له اللفظ.

ب- إنّ نقد ابن تيمية الشديد لفكرة الوضع عند الجمهور لم يصب من مذهبهم هدفا يستدعي الإنكار عليهم، وذلك لأنّه حين أكّد أنّ التواطؤ على الوضع لا يمكن إثباته لم يقل قولا يرون خلافه، لأنّهم كما رأينا في الفصل الثاني لم يذهبوا إلى إثبات اجتماع أهل اللغة للتواضع على معاني الألفاظ بطريقة نقلية، وإنّما الوضع عندهم مفهوم افتراضي يفهم حصوله لا بالنقل بل بكثرة استعمال اللفظ في المعنى، وقد رأينا في الفصل الثاني أيضا كيف بيّن القرافي أنّ الوضع يطلق ويراد به كثرة الاستعمال لا الاجتماع للاتفاق على وضع اللفظ للمعنى.

وبهذا يكون ابن تيمية متفقا مع الجمهور في تأكيد أهمية الاستعمال بالنسبة إلى تحديد المعنى من حيث ظنّ أنّه يخالفهم. وغاية الخلاف أنّه ذكر الاستعمال مطلقا، أمّا الجمهور ففرّقوا بين كثرة الاستعمال والاستعمال حين اعتبروا الأوّل وضعا افتراضيا سموه حقيقة، واعتبروا الثاني أي مطلق الاستعمال المخالف للاستعمال الشائع مجازا.

ت- وممّا يدلّ على أهمية الاستعمال عند الجمهور تأكيدهم أنّ اللفظ لا يوصف بأنّه حقيقة أو مجاز إذا لم يستعمل[1].

ث- أمّا إنكاره لتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز وللتغير الدلالي فهو إنكار لوضع

1- الإسنوي: نهاية السول 1/ 321.

اصطلاحي عرفي لا مشاحة فيه عموما خصوصا إذا كان مضبوطا بشروط واضحة تمنع من تراوحه بين جانبي الإفراط والتفريط.

وابن تيمية يقرّ رغم ذلك كله بالتنوّع الدلالي وبتعدد المعاني حسب تنوّع القيود عند الاستعمال.

ج- وأهم نقطة التقاء بين ابن تيمية والجمهور، هي أنّ القرائن والقيود السياقية لها دور حاسم في تحديد المعنى، وفي فهم التنوع الدلالي حسب مذهب ابن تيمية أو التغير الدلالي حسب مذهب الجمهور.

وبما أنّ السياق له مثل هذه الأهمية التي هي محلّ اتفاق فقد خصّصنا له الفصل الموالي.

الفصل الرابع
أثر السياق في فهم التغيّرات الدلالية

المبحث الأوّل: الأحكام العامّة للسياق

المبحث الثاني: وظـائـف السيــاق

المبحث الأوّل
الأحكام العامّة للسياق

1. مفهوم السياق
2. أهمية السياق
3. أنواع السياق
   - السياق الداخلي أو المقالي
   - السياق الخارجي أو المقامي

1. مفهوم السياق:

الملاحظ أنّ الأصوليين لم يهتمّوا بوضع تعريف اصطلاحي للسياق رغم إدراكهم لأهميته البالغة في تحديد الدلالة، وإنّما كانوا يستعملون كلمة السياق استعمالا وظيفيا أو إجرائيا عند بيانهم لكثير من الدلالات كقولهم « النكرة في سياق النفي تعمّ »[1] ومثل تفريق الأحناف بين العبارة والإشارة بحسب السياق أو عدمه، وذلك لأنّ الثابت بالعبارة عندهم هو ما كان السياق لأجله، أمّا الثابت بالإشارة فهو ما لم يكن السياق لأجله[2] ومن ذلك اعتبارهم سياق النظم نوعا من الأنواع التي يترك بها المعنى الحقيقي[3] إلى غير ذلك من الاستعمالات التي سيأتي ذكر بعضها في هذا الفصل.

وقد أكّد عدد من الباحثين المعاصرين أنّهم رغم كثرة بحثهم في كتب القدماء لم يجدوا تعريفا اصطلاحيا محدّدا للسياق، وفسّر بعضهم ذلك بأنّه مصطلح عصيّ على التحديد لأنّ شيوع استعماله جعله واضحا ومفهوما لا يحتاج إلى تعريف[4] ويمكن القول أيضا بأنّ اتساع معناه وتعدّد أنواعه واستعمالاته هي من أهمّ الأسباب التي جعلت ضبطه في حدّ اصطلاحي دقيق أمرا عسيرا، ولعلّ حاله كحال مصطلح المقاصد الذي لم يعرّفه القدماء رغم كثرة استعمالهم له، وإنّما اجتهد في تعريفه المحدثون.

ومع أنّ الأصوليين لم يعرّفوا السياق تعريفا اصطلاحيا فليس من المتعذّر متابعة أبرز المعاني التي استعملوه فيها. ويمكن إرجاع هذه الاستعمالات إلى أربعة معان:

المعنى الأوّل: ما سيق الكلام لأجله:

أي هو ما قصده المتكلّم من سوق الخطاب، وهو الذي يفرّق به الأصوليون بين

1- الإسنوي: نهاية السول 1/ 455.

2- أصول السرخسي: 1/ 236.

3- م.ن: 1/ 190.

4- أصبان إبراهيم: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة (ضمن أعمال ندوة أهمية اعتبار السياق) ص 332.

أنواع الدلالات مثل تفريق الأحناف بين العبارة والإشارة. مثال ذلك قوله تعالى ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[1] فهذه الآية تدلّ بالعبارة على أنّ نفقة الأمّ المرضع واجبة على الوالد، لأنّها سيقت للدلالة على ذلك، وهي تدلّ بالإشارة على عدة أحكام لم تسق الآية لأجلها، منها أنّ الولد ينسب إلى أبيه، لأنّ الله تعالى أضاف الولد إلى الأب بحرف اللام فقال « وعلى المولود له » فكان ذلك دليلا على أنّه هو المختصّ بالنسبة إليه[2].

المعنى الثاني: سياق النظم:

المقصود بذلك مجموعة العناصر المقالية المحيطة بالآية أو الجملة، بحيث لا تفهم الآية أو الجملة إلاّ بناء على معرفة النظم العام للكلام واكتشاف العلاقات الرابطة بين عناصره. وإذا كان العنصر المحدّد للمعنى متقدّما على الكلمة أو الجملة سمّي "سِبَاقا" من جهة كونه سابقا، وإذا كان متأخّرا عنها سمّي "لحاقا" من جهة كونه لاحقا[3].

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الشافعي في باب « الصنف الذي يبيّن سياقه معناه » حيث استشهد بقوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ ﴾[4] ثمّ قال مبيّنا فهم المعنى من خلال السياق « فابتدأ جلّ ثناؤه ذكرَ الأمرِ بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلمّا قال "إذ يعْدُون في السَّبْتِ" الآية دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية، لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وإنّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون »[5].

1- البقرة: الآية 233.

2- أصول السرخسي: 1/ 237.

3- بوسلامة فاطمة: السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم (أعمال ندوة: أهمية اعتبار السياق) ص 306.

4- الأعراف: الآية 163.

5- الرسالة: ص 62-63، دار التراث، القاهرة، ط 2: 1399هـ/ 1979م.

ومثال ذلك أيضا قول السرخسي[1] عند كلامه على سياق النظم « قوله تعالى ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾[2] « فإنّ بسياق النظم يتبيّن أنّ المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير»[3] وزاد عبد العزيز البخاري[4] المثال توضيحا فأكّد أنّ حقيقة الأمر « متروكة بدلالة العقل، وبقرينة قوله "إنّا أعتدنا للظالمين" أي للذين عبدوا غير الله نارا. وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لأنّ موجبه رفع الإثم، وهذه القرينة لا تناسبه»[5].

المعنى الثالث: كلّ ما يمكن أن يفيد في تحديد معنى الآية:

وهذا المعنى أشمل من المعنيين السابقين، لأنّه لا يختص بسوق الكلام نفسه، ولا بسياق النظم من حيث سابقه القريب أو لاحقه القريب، بل يقصد به كلّ أنواع السياق التي يمكن أن تفيد في تحديد معنى الآية أو الكلمة أو الجملة.

وهو يشمل سياق المقام، ومراعاة المتكلّم، والسامع، ومعرفة أسباب النزول، والالتفاف إلى ما اقتضاه الحال في كلّ قضية[6].

وقد توسّع الشاطبي في بيان معنى السياق فجعله يشمل سياق السورة كلّها بوصفها وحدة متكاملة يفهم كل جزء منها في سياق مقاصدها العامة أو موضوعها المركزي، وبناء على ذلك فإنّ الاقتصار على النظم وحده قد لا يفيد في تحديد معنى الآية، بل لا بدّ من فهمها في الإطار العام الذي اختصت السور ببيانه، وهذا لا يفهم إلاّ بمتابعة سياق السورة من أوّلها

1- محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أبو بكر، شمس الأئمة، الفقيه الحنفي، من مصنّفاته "المبسوط" في الفروع، ت: 490هـ (هدية العارفين 2/ 76).

2- الكهف: الآية 29.

3- أصول السرخسي: 1/ 192-193.

4- عبد العزيز بن أحمد بن محمد الفقيه، علاء الدين البخاري الحنفي، صنّف أربعين في الحديث، و"التحقيق في شرح منتخب الأصول". ت: 730هـ (هدية العارفين: 1/ 581).

5- كشف الأسرار: 2/ 102.

6- الموافقات في أصول الشريعة: 3/ 413، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط 2: 1395هـ/ 1975م.

إلى آخرها، ومما قاله في ذلك « فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتمّ به فائدة إلاّ بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أنّ الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم مَا لا يفيد إلاّ بعد كمال النظر في جميعها. فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بُثَّ فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمّم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال الخ...»[1].

لولا يقيننا أنّ هذا الكلام للشاطبي لقلنا إنّه لأحد البنيويين المعاصرين الذين يفسّرون النصوص بناء على وحداتها البنيوية المتكاملة، فقد كان الشاطبي وكذلك كثير من المفسرين على وعي بأهمية فهم الآيات في سياقها العام من السورة، ولم يكونوا يكتفون بالنظم وحده في تفسير الآيات، بل كانوا يوظفون كثيرا من المفاهيم السياقية المناسبة كأسباب النزول، والمناسبات بين الآيات بل بين السور الخاصة حين يفسّرون أوّل آية من السورة ببيان علاقتها بأواخر السور التي قبلها.

ومن الأمثلة التي ذكرها الشاطبي على هذا النوع من السياق قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾[2] قال « فإنّ سياق الكلام يدلّ على أنّ المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإنّ السورة من أوّلها إلى آخرها مقرّرة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك وما يليه»[3] إلى آخر ما قاله من كلام حسن في ربط الآية بما قبلها وما بعدها وبالسياق العام لسورة الأنعام.

بل إنّ الشاطبي توسّع أكثر من ذلك في بيان معنى السياق حين تكلّم على التغيّر الدلالي الذي يدخل على العموم بالتخصيص، وبيّن أنّ التفريق بين العموم والخصوص لا يقتصر على معرفة دلالة اللفظ في ذاته، بل يتوقف على فهم مقاصد الشارع عند الاستعمال[4]،

1- م.ن: 3/ 415.

2- الأنعام: الآية 82.

3- الموافقات: 3/ 276.

4- م.ن: 3/ 274.

وهذا يتطلب في نظره معرفة نوعين من السياق « أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه والثاني: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرّر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشرعية»[1].

فهو يرى أنّ الناظر في القرآن ينبغي أن يفهم آياته في إطار السياق العام لقواعد الشريعة ومقاصدها، وقد سمّى هذا النوع من السياق "المساق الحكمي" واعتبر العلم به أمرا لازما إلى جانب معرفة الوضع العربي الأوّل، فالحقيقة الشرعية التي هي تغيّر دلالي منقول عن الحقيقة اللغوية التي هي من وضع العرب إنّما تفهم في إطار السياق الحكمي الذي يعني به مقاصد الشريعة، ومن أهمّ ما قاله في تأييد ضرورة الإلمام بهذا السياق المقاصدي « ويعضّده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية، فإنّ الوضع يستمدّ منها، وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمّنا في الكلام العربي فله مقاصد تختصّ به، يدلّ عليها المساق الحكميّ أيضا، وهذا المساق يختصّ بمعرفته العارفون بمقاصد الشرع»[2].

المعنى الرابع: القرينة:

من أبرز المصطلحات التي كان الأصوليون يستعملونها كثيرا في مباحث الدلالة مصطلح القرينة، وقد تقدّمت الإشارة إليه أثناء الكلام على المجاز، وهو يكاد يرادف مصطلح السياق، وإنّما قلنا "يكاد" لأنّه مرّ بنا أنّ عددا من الأصوليين يحصرون وظيفة القرينة في كونها تصرف الذهن عن فهم المعنى الظاهر وتمنع اللفظ عن كونه يراد به الحقيقة اللغوية، لكنّ متابعة استعمال الأصوليين لهذا المصطلح تؤكّد أنّهم يستعملونه فيما هو أعم من ذلك ولا يقتصرون على مدلول القرينة الصارفة، بل يجعلون وظيفة القرينة شاملة لكلّ ما يمكن أن يبيّن معنى اللفظ من الأحوال المقاليّة والمقامية الحافة، وهي بهذا المعنى ترادف مصطلح السياق. فها هو الشيرازي مثلا يعرّفها بقوله « القرينة ما يبيّن معنى اللفظ ويفسّره»[3] وقد تبعه

1- م.ن: 3/ 275.

2- م.ن: 3/ 276.

3- التبصرة في أصول الفقه: ص 39، دار الفكر، دمشق – سوريا، طبعة مصوّرة سنة 1403هـ/ 1983م عن ط1: 1980.

ابو الوليد الباجي في ذلك حين قال « القرينة إنّما هي ما يبيّن معنى اللفظ»[1]. فهي بهذا التعريف تشمل كل ما يمكن أن يساعد من قريب أو بعيد على فهم معنى اللفظ، وخاصة في الحالات التي لا يسعف فيها الوضع اللغوي السامعَ أو القارئَ ببيان شاف عن قصد المتكلم.

وهذا يعني أنّ الوضع اللغوي وحده لا يفيد دائما في تعيين مقصود المتكلّم، لأنّه قد يغيّر الدلالة الموضوعة لغة عند الاستعمال كأن يستعمل عموما يريد به خصوصا، أو يستعمل اللفظ في مدلول أوسع من مدلوله الوضعي، ونحو ذلك. وعليه فلا بدّ من مراعاة القرائن التي لا تفهم بالوضع فقط، لذلك زاد التهانوي (ت: 1158هـ/ 1745م) مصطلح القرينة وضوحا حين قال « القرينة – بالفتح – عند أهل العربية هي الأمر الدال على شيء لا بالوضع»[2] فالقرينة بهذا المعنى العام هي السياق غير الوضعي الذي يبيّن التغيّرات الدلالية التي يدخلها المتكلّم على الوضع.

فمثلا كلمة "رجل" موضوعة للدلالة على الذكر البالغ، بحيث إذا أطلقت على القرائن والسياقات انصرف إلى الذهن بداهة هذا المعنى المعلوم، غير أنّ هذا اللفظ عند الاستعمال قد تحفّ به قرائن يفهم من سياقها معنى إضافي يرتسم في ذهن السامع يكون هو المقصود الأصلي من الكلام ويصير المعنى الأصلي الموضوع له ثانويا. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ يَسۡعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلۡمَلَأَ يَأۡتَمِرُونَ بِكَ لِيَقۡتُلُوكَ فَٱخۡرُجۡ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ۝٢٠ ﴾[3] فقد وصفت الآية هذا الذي جاء بصفة الرجولية لا لمجرّد أنّه إنسان ذكر بل لأنّه « خالف الطريق، فسلط طريقا أقرب من طريق الذين بعثوا وراءه فسبق إلى موسى»[4] وهذا يعني أنّ السياق الذي ذكرت فيه لفظة "رجل" هو الذي أكسبها دلالة إضافية فوق الدلالة الوضعية، وهي المقصودة في الآية لبيان فضل هذا

1- إحكام الفصول: ص 200.

2- كشّاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1228، دار قهرمان، إستانبول:

3- القصص: الآية 20.

4- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 3/ 505، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط 4: 1418هـ/ 1998م.

الفعل. ومن ذلك أيضا قول الله تعالى ﴿ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ فَمِنۡهُم مَّن قَضَىٰ نَحۡبَهُۥ وَمِنۡهُم مَّن يَنتَظِرُۖ وَمَا بَدَّلُواْ تَبۡدِيلٗا ﴿٢٣﴾ ﴾ [1] فلفظة "رجال" حسب قرينة السياق تفيد مواصفات كمال الرجولة من الصدق، والإخلاص، والثبات لا مجرّد الذكورة والبلوغ[2].

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا تعريف السياق الدكتور إبراهيم أصبان الذي قال « يمكن أن نخلص إلى تعريف جزئي للسياق بأنّه مجموع ما يحيط بالنص من عناصر مقالية ومقامية توضّح المراد وتبيّن المقصود»[3] وقد وصف تعريفه بأنّه جزئي لأنّه ينطبق على معنيين فقط من معاني السياق هما: السياق النصّي القريب المفهوم من النظم والسياق المقامي الذي يفهم من أسباب النزول أو مقتضيات الأحوال، بينما يشمل السياق كما رأينا السياق الكلي للسورة بوصفها وحدة متكاملة، والسياق المقاصدي للخطاب القرآني بوصفه الإطار العام الذي يشمل كافة أنواع السياق.

ولعلّ أعمّ تعريف للسياق هو ما نقلناه عن الشيرازي والباجي اللذين عرّفا القرينة بأنّها كلّ ما يبيّن معنى اللفظ ويفسّره. فهو تعريف شامل لا يحصر السياق أو القرينة في نوع واحد أو نوعين بل يترك المدلول الاصطلاحي على سعته ليكون قابلا لاستيعاب أي نوع من أنواع السياق يمكن أن يفيد في بيان المعنى.

1. أهمية السياق:

ظهر من الكلام المتقدّم على معاني السياق أنّ السياق له أهمية قصوى في تحديد الدلالات وبيان التغيّرات التي يمكن أن تطرأ عليها عند الاستعمال. وقد تبيّن بما نقلناه عن

1- الأحزاب: الآية 23.

2- حمحامي مختار: القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، ص 21-22، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، والشركة الجزائرية اللبنانية، ط 1: 1430هـ/ 2009م.

3- السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة (أعمال ندوة أهمية السياق) ص 332.

الشافعي والسرخسي والشاطبي مدى إدراك الأصوليين لأهمية السياق في الكشف عن مراد الشارع، ويمكن أن نضيف إلى ذلك عدّة نقول نذكر منها على سبيل المثال قول الزركشي[1] حين تكلّم على دلالة السياق مبيّنا أنّها: « ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته، وانظر إلى قوله تعالى ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ ﴾ [2] كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل والحقير»[3] كما نقل الزركشي عن ابن دقيق العيد[4] قوله إنّ « السياق مبيّن للمجملات، مرجّح لبعض المحتملات، مؤكد للواضحات، فليُتَنَبَّهْ لهذا ولا يُغْلَطْ فيه، ويجب اعتبار ما دلّ عليه السياق والقرائن»[5].

إنّ كلام هذين العالمين الجليلين يدلّ دلالة واضحة على أنّ أهمية السياق تظهر في وظائفه التي يتمكن بها السامع أو المتلقي من فهم الكلام، وسيأتي بيان لبعض هذه الوظائف في المبحث الثاني من هذا الفصل.

ولعله من المفيد أن نشير إلى أنّ علماء الدلالة المحدثين قد اهتمّوا اهتماما بالغا بمسائل السياق حتى تأسست عندهم نظرية تعرف بنظرية السياق. ويرى أصحاب هذه النظرية أنّ معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة، أو الطريقة التي تستعمل بها، فالمعنى عندهم لا ينكشف إلاّ من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة، وقد أكّدوا أنّ معظم الوحدات الدلالية تقع في جوار وحدات أخرى، وأنّ هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو

1- محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي بدر الدين المصري الشافعي، له كثير من المصنفات منها "البحر المحيط في أصول الفقه" و"إعلام الساجد بأحكام المساجد" ت: 794هـ (هدية العارفين: 2/ 174).

2- الدخان: الآية 49.

3- البرهان في علوم القرآن: 2/ 200-201، دار الجيل، بيروت: 1408هـ/ 1988م.

4- محمد أبو الفتح بن علي بن وهب القشيري، الملقب بتقيّ الدين، المعروف بابن دقيق العيد، اشتغل بمذهب مالك وأتقنه ثمّ اشتغل بمذهب الشافعي، وأفتى في المذهبين، ولي قضاء القضاة الشافعية في مصر، من مؤلفاته "الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث الصحاح" ت: 702هـ (الديباج المذهب 2/ 218).

5- البحر المحيط: 3/ 213.

تحديدها إلاّ بملاحظة ارتباطها بالوحدات المجاورة[1].

وهذا الكلام لا يضيف كثيرا إلى ما ذكره الأصوليون عند كلامهم على الاستعمال، وعلى السباق واللحاق، ومختلف القرائن، كما لا يضيف كثيرا إلى بيانات الشاطبي التي ركّز فيها على ضرورة ربط الكلام بعضه ببعض، وعلى أهمية النظر إلى السياق العام للسورة ومعرفة ما قبل الآية وما بعدها مع ملاحظة السياق الحكمي الكلي الذي هو مقاصد الشارع.

كما أكّد أصحاب النظرية السياقية أنّ السياق ينقسم إلى أربع شعب تشمل السياق اللغوي، والسياق العاطفي، والسياق الثقافي، وسياق الموقف[2] وهذه الأقسام لا تخرج في عمومها عن تقسيم الأصوليين السياق أو القرائن إلى قرائن مقالية داخلية، وقرائن مقامية خارجية.

وليس من غرضنا تفصيل مباحث النظرية السياقية عند المحدثين ولا الإمعان في المقارنة بينها وبين كلام الأصوليين، وإنّما الذي يهمّنا تأكيده في هذا المقام هو اتفاق القدماء والمحدثين على الأهمية القصوى للسياق، وقد حصلت لنا من ذلك كفاية لا تحتاج إلى مزيد بيان فيما نرى.

غير أنّه من المهمّ أن نتوقف عند مسألة مرّ الكلام على شيء منها في سياق الكلام على الخلاف في إثبات المجاز. وهي تتعلق بالخلاف بين رؤيتين في تقدير أهمية السياق، فلا وجود لمن ينكر أهمية السياق والقرائن، غير أنّ هناك من بالغ في تقدير هذه الأهمية حتى أنكر أن يكون للفظ معنى محدّد عند تجرّده عن السياق والقرائن، ورأى أنّ اللفظ لا دلالة له أصلا خارج الاستعمال والسياق. بينما رأى أغلب الأصوليين القدامى وعلماء الدلالة المحدثين أنّ الألفاظ لها دلالات حقيقية خارج السياق رغم إقرارهم بأهمية السياق في تقييد الدلالة وتنويعها، وفيما يلي مقارنة بين هذين الموقفين:

1- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 68-69.

2- م.ن: ص 69.

1.2. استحالة تجرّد الألفاظ عن السياق:

رأينا في آخر الفصل السابق أنّ ابن تيمية لم يكتف بإنكار المجاز فقط، بل تجاوز ذلك فأنكر الجهاز المفهومي كله الذي أسس عليه الجمهور قولهم بوجود المجاز في اللغة والقرآن، أي إنّه أنكر انقسام اللغة إلى حقيقة ومجاز، وأنكر التغيرات الدلالية التي يمكن أن تطرأ على الحقائق اللغوية، فرفض وجود الحقيقة الشرعية المنقولة، وهذا يعني أنّه لا يرى أنّ هناك وضعا لغويا سابقا على الاستعمال، فاللغة في نظره كلها حقائق تحدِّدُ دلالاتِ ألفاظها وتراكيبها قيودُ الاستعمال والقرائن السياقية، ولا وجود للفظ مطلق له دلالة موضوعة، بل الموجود هو الألفاظ المقيّدة بسياقات الاستعمال.

والحاصل أنّه يستحيل في نظره أن يتجرّد اللفظ عن السياق أو القيود، ولا وجود لدلالات لفظية مطلقة.

وهناك من المحدثين جماعة يطلق عليهم "غلاة السياقيين" يرون أنّ الألفاظ لا معنى لها ولا قيمة خارج السياق[1] فالكلمة عندهم إذا استعملت ليس لها إلاّ معنى واحد هو الذي يختاره المتكلم، إذ لا يحصل في الذهن أي معنى من المعاني التي تحتملها الكلمة سوى معنى واحد بعينه يدلّ عليه سياق النص. وهذا ما أكّده جون لاينز أحد أنصار هذا الاتجاه بقوله « من المستحيل أن تعطي معنى الكلمة بدون وضعها في سياق» ثمّ قرّر ذلك بقوله « أعطني السياق الذي وضعت فيه الكلمة وسوف أخبرك بمعناها»[2].

1.2. الألفاظ لها معان خارج السياق وداخله:

لقد انتقد السياقيون المحدثون غلاتهم من جهة أنّهم لم يفرّقوا بين اللغة والكلام، فالألفاظ في اللغة والمعاجم وأذهان الناس لها معان ذاتية مستقلة عن الاستعمال والتكلّم، لكنّ هذه المعاني المخزونة في أذهان الناس غالبا ما تكون غير دقيقة ولا محدّدة، فإذا خضعت

1- طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 215.

2- خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد: البحث الدلالي عند الأصوليين، ص 206، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، ط 1: 1429هـ/ 2008م.

لفعل الكلام في سياق مواقف فعلية وتراكيب مضبوطة تصير معانيها محدّدة واضحة بحسب السياق المنطوق به[1].

فالألفاظ في المعاجم وفي أذهان الناس قبل الاستعمال لها دلالات محتملة، وهي رغم تعدّد احتمالاتها لها معان مركزية ثابتة خارج السياق، فإذا وقع التكلم بهذه الألفاظ ينضبط المعنى ويظهر المقصود حسب السياق، إلاّ إذا خفيت القرائن على السامع ولم يستطع أن يلمّ بعناصر السياق، فذلك شأنه لا شأن المتكلم الذي كان عالما بالمعنى الذي يقصده من الكلام.

وقد رأينا أنّ جمهور الأصوليين واللغويين يرون أنّ الألفاظ لها دلالات حقيقية موضوعة تفهم بمجرّد الإطلاق خارج كلّ قرينة أو سياق، أمّا عند الاستعمال فقد يحافظ اللفظ على دلالته الأصلية وقد يتغيّر بحسب القرائن السياقية.

وحاصل المذهبين أنّ السياق له دور مركزي في تحديد الدلالة غير أنّ الغلاة يجعلونه المحدّد الوحيد للدلالة، بل رأى بعضهم أنّ اللفظ خارج التركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها[2] أمّا المعتدلون فيعترفون للفظ خارج الاستعمال بقدر من الاستقلالية في الدلالة، ويرون أنّ السياق هو المحدّد الذي له الكلمة الفصل في تعيين الدلالة المقصودة، لأنّ المتكلّم ليس ملزما دائما باستعمال اللفظ في معناه الموضوع له أو في مدلوله المعجمي، فقد يقيّده، أو يخصّصه، أو يوسّع مدلوله، بل قد يقلب معناه للدلالة به على نقيضه كما رأينا في الأضداد. مثال ذلك أنّه لا يكاد أحد يجهل المعنى المدحيّ لكلمتي "العزيز" و"الكريم" ومع ذلك فإنّ القرآن في سياق بيان عذاب الكافر قد استعملها للدلالة على نقيضيهما اللذين هما "الذليل" و"الحقير" وذلك في قوله تعالى ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝ ﴾[3].

والفرق بين الفريقين في هذا المثال وغيره أنّ كلمة "العزيز" مثلا ليس لها في نظر غلاة السياقيين معنى خارج السياق أو الاستعمال يدلّ على المدح أو الذّمّ، لكنّها إذا استعملت في

1- م.ن: ص 206-207.

2- حمحامي مختار: القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، ص 60.

3- الدخان: الآية 49.

سياق المدح تكون حقيقة فيه، وإذا استعملت في سياق الذم تكون حقيقة فيه أيضا، ولا وجود عندهم للتغيّر الدلالي، بل هناك تنوّع دلالي تحتمه قيود السياق. أمّا الجمهور أو المعتدلون فيرون أنّ لفظ "العزيز" له معنى حقيقي أصلي يدلّ على المدح، لكنّ السياق غيّر دلالته الحقيقية فصار يدلّ على نقيضه الذي هو "الذليل" دلالة مجازية.

2. أنواع السياق:

تعدّدت أقسام السياق أو القرائن إلى أنواع مختلفة عند الأصوليين بحسب الاعتبارات التي اتخذها كلّ منهم أساسا للتقسيم، فقد قسّمها أبو الحسين البصري[1] إلى قسمين أحدهما: القرائن التي لا تستقل بنفسها كالاستثناء والشروط والتقييد بالصفة ونحوها، وثانيهما: القرائن التي تستقل بنفسها، وهي عنده ضربان: عقلية نحو دلالة العقل على أنّ غير القادر ليس مرادا بالخطاب الذي يأمر بالعبادات، ولفظية كأن يقول المتكلّم بالعام أردت البعض الفلاني فقط[2].

فهي بهذا التقسيم قسم داخلي يفهم من اللغة المستعملة، وقسم خارجي منفصل عن الكلام يفهم بالعقل أو بغيره من القرائن.

وقسّمها الجويني إلى قرائن حالية، وقرائن لفظية، والقرائن الحالية عنده « كقول القائل: رأيت الناس وأخذت فتوى العلماء، ونحن نعلم أنّ حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين، ومراجعة جميع العلماء، فهذه القرينة وما في معناها تتضمّن تخصيص الصيغة»[3] وهو يرى أنّ « الأحوال لا سبيل إلى ضبطها تجنيسا وتخصيصا، ولكنّها إذا ثبتت لاح للعاقل في حكم طرد العرف أمور ضرورية»[4] أمّا القرائن اللفظية أو حسب تعبيره « قيود المقال بألفاظ

1- أبو الحسين محمد بن علي ابن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أئمتهم، من كتبه إلى جانب المعتمد، كتاب "تصفّح الأدلّة" و"غرر الأدلّة" ت : 436هـ (وفيات الأعيان: 4/ 271).

2- المعتمد: 1/ 263-264.

3- البرهان: 1/ 253.

4- م.ن: 1/ 185-186.

لغوية فيفهمها من يعرف العربية»[1].

وهي عند الشريف التلمساني[2] قسمان كذلك أحدهما: قرائن غير منفصلة أو داخلية تشمل اللفظية، والسياقية، والحالية. والحالية عنده قريبة من السياقية، وثانيهما: القرائن الخارجية، وهي موافقة أحد المعنيين لدليل منفصل من نصّ أو قياس أو عمل[3].

ومع أنّه يصعب جمع أنواع السياق وقرائنه لتشعبها، فهي في عمومها – حسب النقول السابقة وغيرها – تنقسم إلى نوعين، أحدهما: داخلي أو مقالي، وثانيهما: خارجي أو مقامي.

1.3. السياق الداخلي أو المقالي:

وهو سياق لغوي أو لفظي يفهم من داخل النص، ويشمل المعنى المعجمي للكلمة، ومعناها الوظيفي أي النحوي[4] كما يشمل صيغتها الصرفية، ونطقها الصوتي، وموقعها من تركيب الجملة من حيث التقديم، والتأخير، والزيادة، وهل هي مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة[5] وهل هي أمر، أو نهي، أو من قبيل العام أو الخاص؟ ونحو ذلك من دلالات الألفاظ التي تفهم في سياق التركيب الخاص لكل مقال.

وهذه الأقسام يصعب حصرها، والناس يتفاوتون في معرفتها بحسب تفاوت علمهم باللغة.

1- م.ن: 1/ 186-187.

2- أبو عبد الله محمد بن أحمد العلويني الشريف الحسني المعروف بالشريف التلمساني، كان من أعلام العلماء في عصره بإجماع، من مصنّفاته "المفتاح في أصول الفقه" اجتمع بابن عبد السلام وناظره فقرّبه واعترف بفضله، أخذ عنه ابن خلدون والشاطبي وغيرهما من الأعلام. ت: 771هـ (مخلوف: شجرة النور الزكية ص 234، دار الفكر، د.ت).

3- مفتاح الوصول في علم الأصول: ص 66 و68، دار الكتاب العربي بمصر، ط 1: 1382هـ/ 1962م.

4- تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 339، دار الثقافة، الدار البيضاء: 1421هـ/ 2001م.

5- جمعان بن عبد الكريم: إشكالات النص، ص 401، النادي الأدبي بالرياض، والمركز الثقافي العربي، ط 1: 2009 م.

ومن أهمّ أقسام هذا النوع ما يسبق الكلام أو يلحقه من قرائن لفظية قريبة أو بعيدة، ومثاله ما تقدّم نقله عن الشاطبي حين أكّد أهمية معرفة ما قبل الآية وما بعدها، وضرورة فهم الآية في سياق السورة، بل في سياق القرآن كله.

ويمكن تقسيم هذا النوع من السياق إلى قسمين:

أحدهما: السياق المقالي الخاص:

وهو يشمل طريقة صياغة اللفظ وموقعه من التركيب، كما يشمل في خصوص القرآن مثلا القرائن اللفظية المتصلة، أو ربط الآية بما قبلها وما بعدها لفهم معناها، وقد يقتضي ربطها بسياق السورة كلها كما أكّد الشاطبي[1].

ومن أمثلة القرائن اللفظية المتصلة قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2] فقد ذهب الأحناف إلى أنّ المراد بالقروء الحِيَض، وخالفهم المالكية فرأوا أنّ المراد بها الأطهار، ومما احتجّوا به قرينة لفظية متصلة هي تأنيث الجمع في قوله تعالى "ثلاثة" قال الشريف التلمساني « ومن ذلك قول أصحابنا: الأطهار مذكرة، فيجب ذكر التاء في العدد المضاف إليها، فيقال ثلاثة أطهار، والحِيَض مؤنثة، فيجب حذف التاء من العدد المضاف إليها، فيقال: ثلاث حِيَضٍ، ولمّا قال تعالى "ثلاثة قروء" علمنا أنّه أراد الأطهار»[3].

ومن أمثلة تحديد المعنى بناء على السياق المفهوم من الكلام السابق واللاحق قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾[4] فقد خصّص الشيعة مدلول "أهل البيت" بعليّ وفاطمة رضي الله عنهما وذرّيتهما وأخرجوا منه أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، ومما احتجوا به أنّه تعالى قال "عنكم" ولو كان الخطاب

1- الموافقات: 3/ 415.

2- البقرة: الآية 228.

3- مفتاح الوصول في علم الأصول: ص 69.

4- الأحزاب: الآية 33.

خاصا بهنّ لقال "عنكنّ"[1] وكذلك قوله تعالى "ويطهّركم" لكنّ أهل السنّة يرون أنّ أهل البيت تشمل نساء النبي صلى الله عليه وسلم، كما تشمل عليا وفاطمة والحسن والحسين قال القرطبي[2] « والذي يظهر أنّ الآية عامّة في جميع أهل البيت من الأزواج وغيرهم، وإنّما قال "ليطهّركم" لأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليّا وحسنا وحسينا كان فيهم، وإذا اجتمع المذكّر والمؤنّث غُلّب المذكّر، فاقتضت الآية أنّ الزوجات من أهل البيت، لأنّ الآية فيهنّ، والمخاطبة لهنّ، يدلّ عليه سياق الكلام»[3] والذي يؤكّد هذا السياق أنّ الآية التي فيها ذكر أهل البيت مسبوقة بآية تدلّ على أنّ الخطاب موجه أساسا لنساء النبي صلى الله عليه وسلم وهي قوله تعالى ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ ﴾[4] وهي كذلك متبوعة بآية لاحقة تدلّ على أنّ الخطاب لهنّ هي قوله تعالى ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾[5] لذلك اعتبر القرطبيّ هذه الآيات متناسقة فيما بينها أو "منسوق بعضها على بعض" حسب عبارته، فلا يجوز فهم وسطها بما يخالف طرفيها السابق واللاحق، وممّا قاله في ذلك « فالآيات كلها من قوله "يا أيها النبي قل لأزواجك" إلى قوله "إنّ الله كان لطيفا خبيرا" منسوق بعضها على بعض، فكيف صار في الوسط كلاما منفصلا لغيرهنّ ؟»[6].

1- الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن 16/ 316، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط 1: 1417هـ/ 1997م.

2- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، فقيه مالكي ومفسر ومحدّث، عرف إلى جانب العلم بالصلاح وكثرة العبادة، من مؤلفاته إلى جانب تفسيره الشهير "شرح الأسماء الحسنى" و"التذكار في فضل الأذكار" و"التذكرة في أحوال الآخرة". ت: 671هـ (شجرة النور الزكية: ص 197).

3- الجامع لأحكام القرآن: 14/ 183.

4- الأحزاب: الآية 32.

5- الأحزاب: الآية 34.

6- الجامع لأحكام القرآن: 14/ 183-184.

ثانيهما: السياق المقالي العام:

وهذا يقتضي أن ينظر إلى القرآن الكريم بوصفه وحدة متكاملة في نسق مترابط لا تناقض فيه ولا اختلاف كما قال تعالى ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [1] وتنضمّ إلى ذلك السنّة النبوية، لأنّها من عند الله أيضا باعتبارها وحيا غير متلوّ، ولأنّها مكمّلة للقرآن ببياناتها الكثيرة التي تخصّص العام، وتقيّد المطلق، وتفصّل المجمل، وتفسّر بعض الدلالات الخفية، وتعتبر البيانات النبوية قرائن مقالية أو لفظية منفصلة، وهي مع القرآن يمثلان السياق المقالي العام لخطاب الشارع بحيث لا يجوز فهم الدلالات والتغيرات الدلالية المتنوعة إلاّ في إطاره المترابط.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾ ﴾ [2] وهذه الآية من المشكلات التي تعددت فيها الأقوال، ومن وجوه إشكالها أنّ لفظ النكاح فيها يحتمل أن يراد به الوطء، كما يحتمل أن يراد به العقد بمعنى الزواج. وممّا يرجّح المعنى الأوّل ويضعّف الثاني ربط الآية بما ورد في القرآن من آيات أخرى منفصلة عن هذه الآية يحرّم فيها الله تعالى زواج المسلم بالمشركة، وزواج المسلمة بالمشرك، قال تعالى ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ ﴾ [3] وقال تعالى أيضا ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَـٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُوا۟ ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾ [4] فدلّت

1- النساء: الآية 82.

2- النور: الآية 3.

3- البقرة: الآية 221.

4- الممتحنة: الآية 10.

هذه القرائن السياقية المنفصلة أي المذكورة في سور أخرى من القرآن غير سورة النور على أنّه لا يجوز حمل النكاح في الآية المختلف في فهمها على الزواج، لذلك فالراجح أنّ النكاح محمول على الوطء.

لكنّ حمله على الوطء مشكل أيضا من جهة أنّ الآية صيغتها خبرية، أي إنّ الله تعالى أخبر أنّ الزاني لا ينكح بمعنى لا يطأ إلاّ زانية أو مشركة، لكنّ الواقع يخالف ذلك لأنّ الزاني قد ينكح العفيفة، وأخبر أنّ الزانية لا ينكحها إلاّ زان أو مشرك « ونحن نرى أنّ الزانية ينكحها العفيف، فكيف يوجد خلاف ما أخبر الله به عنه ؟»[1] لذلك فسّرت الآية على معنى أنّ الزاني لا يزني في وقت زناه إلاّ بزانية أو مشركة وكذلك الزانية لا يزني بها في وقت زناها إلاّ زان أو مشرك، فيكون الخبر بذلك صادقا مطابقا للواقع.

لكن ما الفائدة من ذكر هذا الأمر المعلوم بداهة عند المسلمين ؟ والجواب أنّ فائدته تشنيع الزنى، وهذا المعنى يؤيّده اتصال هذه الآية بالسياق الذي قبلها وهو قوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ ﴾[2] قال القرطبي « مقصد الآية تشنيع الزنى وتبشيع أمره، وأنّه محرّم على المؤمنين، واتصال هذا المعنى بما قَبْلُ حسن بليغ»[3].

وهكذا اجتمع في خصوص فهم هذه الآية نوعان من السياق، أحدهما سياق مقالي قريب أو متّصل وهو آية قبلها، وسياق مقالي منفصل مأخوذ من سور أخرى.

ومن أمثلة السياق المقالي المنفصل المأخوذ من السنّة قوله تعالى ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ ﴾[4] فإنّ مقدار الحق في زكاة الحرث غير معلوم بلفظ الآية وحدها، ولم يفهم إلاّ

1- ابن العربي: أحكام القرآن 2/ 1329، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط 3: 1392هـ/ 1972م.

2- النور: الآية 2.

3- الجامع لأحكام القرآن: 12/ 167.

4- الأنعام: الآية 141.

بقرينة منفصلة من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم هي قوله « فيما سَقَتِ السَّمَاءُ والعُيُونُ أو كان عَثَرِيًّا العُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ العُشْرِ »[1].

2.3. السياق الخارجي أو المقامي:

يشمل هذا النوع من السياق ما يسميه كثير من الأصوليين "قرائن حالية" كما نقلنا ذلك عن الجويني والشريف التلمساني، وهو المراد غالبا بالعبارة الشهيرة "لكلّ مقال مقام". أمّا كونه خارجيّا فلأنّه لا يفهم من اللغة وحدها، ولا تفصح عنه العبارة بمجرّدها، ولا يدلّ عليه المعنى المعجمي للكلمات، ولا ما يحمله الناس عن الألفاظ من معان في أذهانهم. فكلّ هذه الاعتبارات المقالية ضرورية للفهم وشرط فيه، لكنّها ليست شرطا كافيا ولا محدّدا وحيدا للمعنى المقصود عند الاستعمال.

وقد بيّن الجويني بكلّ وضوح أنّ مقامات الكلام أو « الأحوال لا سبيل إلى ضبطها تجنيسا وتخصيصا »[2] وذلك لأنّها متشعبة وكثيرة التنوّع، وما كان كذلك يصعب حصره تحت أجناس أو أنواع معلومة، كما لا سبيل إلى ضبط جميع أمثلته الخاصة. فالأحوال ليست لغة يمكن التحكم في تقسيم أنواع دلالاتها كما فعل الأصوليون، بل هي تشمل كافة العناصر غير اللغوية المحيطة بظروف الخطاب، والمكوّنة لما يسمّيه السياقيون المحدثون بـ"الموقف الكلامي"[3] فاللغة في نظرهم لها وظائف نفسية واجتماعية وثقافية، ولا بدّ من تحديد ظروف الكلام المدروس، وفهم البيئة الاجتماعية أو الثقافية التي تحتضن اللغة المراد دراستها[4].

ومن هنا صار بالإمكان الكلام على السياق النفسي، والسياق الثقافي، والسياق الاجتماعي، ونحو ذلك من السياقات المقامية التي تساعد على فهم الخطاب.

1- البخاري: كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، حديث رقم 1483، 1/ 272.

2- البرهان في أصول الفقه: 1/ 186.

3- جمعان عبد الكريم: إشكالات النصّ.

4- طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 216.

ويدخل في مفهوم السياق الثقافي أو الاجتماعي ما أفاض الشاطبيّ في بيانه حين تكلّم على قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام موضّحا أنّ القرآن نزل على معهود العرب لا في لغتهم فحسب بل كان يراعي عاداتهم وعلومهم المعروفة بينهم فكان يقرّهم على الحسن منها، وينهاهم عن الباطل الذي فيها، ومن ذلك قوله إنّ القرآن « تضمّن علوما هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني على معهودها ممّا يتعجب منه أولو الألباب»[1]. وعلى الجملة فالقرآن في نظره كان يراعي الحالة الأمية للعرب حتى أنّه قرّر جازما « أنّ الشريعة أمّية لم تخرج عمّا ألفته العرب »[2].

وهذا الأمر الذي توسّع الشاطبي في تحليله ولا مجال لتفصيله في هذا المقام فيه دلالة على أنّه لا يمكن فهم القرآن فهما جيّدا دون معرفة أحوال المخاطبين ومعهوداتهم، وهو ما يسمّيه المحدثون بالسياق الثقافي أو الاجتماعي.

وممّا يدخل في قرائن الأحوال الحالة النفسية للمتكلّم من غضب أو خوف أو حزن. كما يدخل في ذلك الحركات الجسمية والإيماءات المصاحبة للكلام[3] ونبرات الصوت وغير ذلك ممّا له دور في فهم الخطاب الشفاهي على الخصوص. وهذا النوع من الأحوال كان الرواة يهتمون به عندما ينقلون أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم كأن يقرن بين السبابتين، أو يشبك بين أصابعه، أو أن يتكلم غاضبا عندما تنتهك حرمات الله، أو أن يخطب كأنّه منذر جيش، ونحو ذلك ممّا هو معروف في الأخبار النبوية.

وقد بيّن الدكتور تمّام حسان ضرورة العنصر الاجتماعي لفهم المعنى الدلالي بعدة أمثلة منها أن يقول الرجل "أهلا بالجميلة" فإذا قال ذلك لفرسه مثلا فإنّ المقام يكون مقام ترويض خاصة إذا مسح على جبينها، لكنّ المقام يختلف إذا قال هذه الجملة لزوجته، ومع ذلك فإنّ معناها يكون مختلفا بحسب اختلاف المقام فقد يقول ذلك في مقام الغزل، كما قد يقول ذلك في مقام التوبيخ إذا جاءت متأخّرة مثلا، « فالوقوف هنا عند المعنى المعجمي

1- الموافقات: 2/ 80.

2- م.ن: 2/ 79.

3- جمعان بن عبد الكريم: إشكالات النص، ص 403.

لكلمتي "أهلا" و"الجميلة" وعلى المعنى الوظيفي لهما وللباء الرابطة بينهما لا يصل بنا إلى المعنى الدلالي، ولا يكون وصولنا إلى المعنى الدلالي إلاّ بالكشف عن المقام الذي قيل فيه النصّ»[1].

بل إنّ جملة "السلام عليكم" المعروفة يختلف مدلولها باختلاف المقام، فقد يراد بها التحيّة عند الدخول على قوم، وقد تدلّ على الإعراض وعدم الرضا إذا قالها شخص لآخر يريد أن ينهي نقاشا طال بلا فائدة[2] أو لجماعة أكثروا من اللغو يريد أن يعرض عمّا يخوضون فيه.

والأمثلة على تنوع المدلول بحسب تنوع المقام في القرآن الكريم كثيرة جدّا سيأتي ذكر عدد منها فيما يلي خلال محاولة ضبط بعض أنواع السياق المقامي، وكذلك عند الكلام على وظائف السياق عموما.

رغم أنّه لا سبيل إلى ضبط السياق المقامي أو قرائن الأحوال كما أكّد الجويني محقّا، فمن المهمّ ذكر أربعة أنواع منها نراها هامة جدا في تحديد التغيّرات الدلالية وضبط معاني الجمل وهي: مراعاة مقام المتكلم، ومقام المخاطَب، ومقام المحكيّ عنه، ثمّ مراعاة أسباب النزول.

أوّلا: مقام المتكلّم:

المقصود بذلك أنّ مقام المتكلم له أثر كبير في فهم الدلالة، فالفرق واضح بين أن يكون المتكلم هو الله تعالى أو نبيّ من الأنبياء، أو أحد الصالحين، أو رجل عادي، أو كافر ونحو ذلك. ولا يجوز فهم الدلالة خارج ما يقتضيه حال المتكلم من صفات كمال إذا تكلم الله تعالى، أو عصمة إذا تكلّم نبيّ، أو صلاح إذا تكلّم عبد صالح، أو عصيان إذا تكلّم كافر أو منافق، أو نقص بشري إذا تكلّم إنسان عادي...

فانظر مثلا إلى قوله تعالى في سورة الكهف عن الحوت الذي نسيه موسى وهو في

1- اللغة العربية معناها ومبناها: ص 342.

2- م.ن: ص 345.

طريقه إلى مجمع البحرين ﴿ فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ سَرَبٗا ﴾[1] ثمّ إلى قولـه بعد ذلك ﴿ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ عَجَبٗا ﴾[2] فالجملتان لهما نفس المدلول العام لأنّهما تخبران عن معجزة الحوت الذي دبّت فيه الحياة واتخذ سبيله في البحر، لكن الفرق بينهما أنّ الجملة الأولى كانت إخبارا عاديا بلا تعجّب أمّا الثانية فكانت محكية على سبيل التعجّب ممّا حصل. وسبب هذا الفارق الواضح يعود إلى مقام المتكلم وحاله. فالمتكلم في الآية الأولى هو الله تعالى فاعل المعجزة، وهل يتعجّب الله ممّا يفعله في كونه ؟ أمّا الجملة في الآية الثانية فالله تعالى يخبر فيها بقول فتى موسى بعد أن قال له "آتنا غداءنا"، وحريّ به وبأيّ إنسان عادي أن يتعجّب من رؤية هذه الخارقة.

وانظر مثلا إلى قوله تعالى ﴿ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ ﴾[3] فهذه الجملة مدلولها اللغوي واضح من حيث التركيب ومن حيث معنى الذكر ومعنى الأنثى، فهي تدلّ على أنّ الذكر مختلف عن الأنثى. ولكن لقائل أن يقول وهل يجهل هذا المعنى البدهيّ أحد حتى ينزل به وحي يتلى ؟ فهو ليس موضوعا من مواضيع الغيب أو أمرا خفيا يحتاج إلى بيان. لكنّ وضع هذه الجملة في سياقيها المقالي والمقامي يبيّن أنّ لها فائدة مخصوصة عند الكلام، ويستبعد ما قد يفهمه البعض خطأً من أنّها تدلّ على أنّ الذكر أفضل من الأنثى مطلقا. وسياقها المقالي هو آيتان من سورة آل عمران ﴿ إِذۡ قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ عِمۡرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرۡتُ لَكَ مَا فِي بَطۡنِي مُحَرَّرٗا فَتَقَبَّلۡ مِنِّيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ۝ فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ وَإِنِّي سَمَّيۡتُهَا مَرۡيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ۝ ﴾[4].

1- الكهف: الآية 61.

2- الكهف: الآية 63.

3- آل عمران: الآية 36.

4- آل عمران: الآيتان 35-36.

إنّ هذا السياق المقالي يؤكّد أنّ الجملة التي هي محلّ إشكال ليس موضوعها مطلق الذكر ولا مطلق الأنثى، كما يحصر الدلالة في زمن مخصوص هو زمن ولادة مريم عليها السلام، وفي حادثة مخصوصة هي نذر امرأة عمران ولدها الذكر محرّرا أي خالصا لخدمة بيت الله الذي هو بيت المقدس في ذلك الزمن.

وهذه الحادثة في ذلك الزمن هي سياق مقامي متعلق بالظرف الذي دلّ عليه المقال. ومع ذلك فإنّ المعنى الخاص لهذه الجملة يختلف باختلاف مقام المتكلم.

فإذا حملت على أنّ امرأة عمران والدة مريم هي التي قالتها يكون المعنى ليست هذه الأنثى التي وضعتُ كالذكر الذي طلبتُ وحرّرتُ، لأنّه أصلح منها لخدمة البيت لقوّته وشدّته[1] وبهذا السياق المقامي يستبعد التفاضل المطلق بين الذكر والأنثى ويصير المقصود تفضيل الذكر من جهة أنّه أقدر على خدمة البيت.

أمّا إذا حملت الجملة على أنّ قائلها هو الله تعالى، وأنّها كلام اعتراضي مسرود في سياق واحد هو قوله تعالى تعقيبا على قولها "إني وضعتها أنثى" ﴿ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ ﴾[2] فإنّ المدلول يصير عكسيا على معنى تفضيل الأنثى على الذكر، لكنّه ليس تفضيلا لمطلق الأنثى بل لمريم التي وضعتها على الولد الذي أرادته. فقوله تعالى "والله أعلم بما وضعت" أي هو أعلم بمكانة الأنثى التي وضعتها، وقوله "وليس الذكر كالأنثى" يصير معناه ليس الذكر الذي طلبت أو تمنّت كالأنثى التي وضعت، بل هذه الأنثى خير ممّا كانت ترجو من الذكر[3] لأنّها سيدة نساء العالمين.

لقد ظهر من خلال هذا المثال أنّ فهم المعنى يحتاج إلى الجمع بين السياقين المقالي والمقامي.

وقد اعتبر السرخسي هذا النوع من السياق أحد الأنواع التي يقع بها التغيّر الدلالي

1- الرازي: التفسير الكبير، 8/ 24.

2- آل عمران: الآية 36.

3- محمد رشيد رضا: تفسير المنار 3/ 239، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1: 1420هـ/ 1999م.

وتترك بها الحقيقة، وصرّح بأنّه "دلالة من وصف المتكلم"[1] ومثّل له بقوله تعالى للشيطان ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ﴾ [2] وبيّن ذلك قائلا « فإنّ كلّ واحد يعلم بأنّه ليس بأمر لأنّه لا يجوز أن يظنّ ظانّ بأنّ الله تعالى يأمر بالكفر بحال، فتبيّن أنّ المراد الإقدار والإمكان لعلمنا أنّ ما يأتي به اللعين يكون بإقدار الله تعالى عليه إيّاه»[3].

ثانيا: مقام المخاطَب أو السامع:

إنّ السامع الذي يوجَّه إليه الخطاب هو الذي يريد المتكلم إفهامه مدلول كلامه، لذلك تجد المتكلمين العارفين بأساليب الخطاب يراعون في الغالب أحوال مخاطَبيهم ويدركون الفوارق بين مقاماتهم فيخاطبونهم غالبا بما يناسب أوضاعهم، وأقدارهم، ومستوياتهم الثقافية، فليس خطاب العالم كخطاب العامي، وليس خطاب المجادل كخطاب السائل، وهكذا تتنوع أحوال المخاطَبين إلى ما لا سبيل إلى حصره من حيث أوصافهم، بل ومن حيث أحوالهم النفسية ونحو ذلك ممّا له أثر كبير في فهم الخصوصيات الدلالية لكلّ خطاب.

والقرآن الكريم خطاب موجّه إلى كلّ الناس، لذلك لا بدّ من مراعاة السياق العام للمكلفين كافة، لكنّ هذا العموم تخللته خطابات خاصة موجّهة إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم، أو إلى نسائه، أو إلى الصحابة، أو إلى الكفار، أو إلى المنافقين، أو إلى أهل الكتاب. وهذا يقتضي التمييز بين أنواع المخاطبين عند الفهم، فما ثبتت خصوصيته يحمل عليها، وما لم يكن كذلك يحمل على عموم الخطاب.

ويدخل في مراعاة مقام المخاطب معرفة معهود العرب المخاطبين بالقرآن زمن نزوله، قال الشاطبيّ « ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل»[4].

1- أصول السرخسي: 1/ 190.

2- الإسراء: الآية 64.

3- أصول السرخسي: 1/ 193.

4- الموافقات: 3/ 351.

وتعود كثير من أسباب سوء فهم كلام الله تعالى إلى عدم مراعاة مقام المخاطَب عند التفسير بأن يحمل الكلام على غير الجهة المقصودة بالخطاب، وقد تقدّم قريبا ذكر مثال سوء فهو معنى "أهل البيت" بسبب عدم مراعاة سياق الخطاب بوصفه موجّها إلى نساء النبيّ صلى الله عليه وسلم. ومن ذلك ما أشار إليه الشاطبي حين بيّن أنّ الخوارج أخطأوا لمّا انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين[1].

والأمثلة على ذلك كثيرة نكتفي منها بمثالين في خصوص مراعاة معهود العرب المخاطبين زمن النزول.

قال تعالى ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ ﴾[2] ليست هذه الآية مسوقة للدلالة على وجوب الحجّ ولا على وجوب العمرة المعطوفة عليه، بل إنّ وجوب الحجّ ثبت بنصوص أخرى منها قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ۚ ﴾[3] قال الشاطبي «فإنّما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحجّ، لأنّهم (أي العرب) كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك ممّا غيّروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك»[4].

قال تعالى ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾[5] وقال عزّ وجلّ ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ ﴾[6] فهاتان الآيتان وأشباههما في القرآن الكريم لا يجوز حملهما على إثبات الجهة في حق الله تعالى، بل ينبغي فهم ذلك بناء على خصوصيات تتعلق بمعهود العرب المخاطبين زمن النزول، وهو ما بيّنه الشاطبي بقوله «إنّما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرّين بإلهية الواحد الحق، فجاءت الآيات

1- م.ن: 3/ 348.

2- البقرة: الآية 196.

3- آل عمران: الآية 97.

4- الموافقات: 3/ 351.

5- النحل: الآية 50.

6- الملك: الآية 16.

بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادّعوه في الأرض، فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة»[1].

ثالثا: مقام المحكي عنه:

عندما يكون الكلام في صيغة خبر ينسب إلى شخص أو طائفة من الناس قولا أو فعلا أو صفة ينبغي أن يراعى مقامهم عند فهم المنسوب إليهم حتى لا يحمل على محامل تخالف أحوالهم. لهذا كان الأصوليون والفقهاء يحرصون على حمل ما ينسب إلى العلماء والأئمة على أفضل محاملها اللائقة بأقدارهم وبما عرف عنهم من فطنة وتبحّر في العلم. ولا ينبغي فهم ما ينسب إلى فقيه أو متكلّم على خلاف مذهبه الفقهي أو عقيدته الكلامية. وقد رأينا في سياق الكلام على المجاز كيف أنّ بعض العلماء أنكروا ما نسب إلى أبي علي الفارسي من إنكار للمجاز بناء على ما يعرفونه من حاله وعلمه.

وفي القرآن الكريم محكيات كثيرة عن عدة أصناف من البشر في مقدمتهم الأنبياء عليهم السلام ثمّ الصالحون، ومنهم الكفار الذين كذّبوا الرسل، وأهل الكتاب، وكفار العرب والمنافقون. فإذا ظهر إشكال دلالي في فهم بعض الأفعال أو الأقوال المحكية ينبغي الاجتهاد في حمل ذلك على ما يناسب مقامات المحكي عنهم.

فمن ذلك أنّ جميع ما ينسب إلى الأنبياء في القرآن يجب فهمه في سياق ما يناسب مقام العصمة الثابت لهم. لذلك لا يجوز حمل الآيات المشكلة في حقهم على ظواهرها إذا كانت منافية لما يقتضيه مقام النبوّة من تنزيه عن الكفر والذنوب.

والأمثلة على إشكالات الفهم الناتجة عن عدم مراعاة مقام النبوة كثيرة في القرآن حتى أنّ بعض العلماء صنّفوا في ذلك كتبا خاصة مثل الرازي في كتابه "عصمة الأنبياء" التي تتبع فيه كثيرا من الآيات التي حملتها بعض الطوائف على غير محاملها.

ونكتفي من ذلك بمثال واحد في حق نبيّ الله يونس عليه السلام. قال تعالى ﴿ وَذَا

1- الموافقات: 3/ 351.

ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ ﴾ [1] فلا يجوز فهم قوله تعالى "مغاضبا" على أنّه غاضب ربه، لأنّ مغاضبة الله تعالى لا تجوز على أحد من المسلمين فكيف على النبيّ عليه السلام ؟! والصواب أنّه إنّما خرج مغاضبا لقومه[2] لأنّهم أنكروا دعوته ولم يوحّدوا الله تعالى في عبادتهم. وإنّما عاتبه الله وألقاه في بطن الحوت لأنّه لم يرتق إلى أعلى مراتب الصبر اللائقة بمقام الرسل، فهو لم يعص الله تعالى وإنّما فعل خلاف الأولى به، بل هو غاضب قومه لأجل الله تعالى لا لنفسه.

أمّا قوله تعالى ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾[3] فلا يجوز حمله على معنى أنّه عليه السلام ظنّ أنّ الله لن يقدر على عقابه، أو على أنّه ظنّ في الله عجزا، فهذا شكّ في قدرة الله تعالى وكفر به، ولا يجوز نسبة ذلك إلى مسلم فضلا عن نبيّ من أنبياء الله المصطفين. لذلك وجب حمل معنى هذا القول على معنى يناسب مقام النبوّة، وهو أنّه عليه السلام ظنّ أن لن يضيّق الله عليه في مغاضبته لقومه. ويمكن أن يقع تأييد هذا الفهم بآيات أخرى مأخوذة من سياقات لفظية منفصلة مثل قوله تعالى ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ ﴾[4] وقوله ﴿ ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُۚ ﴾[5] أي يوسع ويضيّق، وكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ﴾ [6] أي ضيّقه[7].

رابعا: أسباب النزول:

تعتبر أسباب النزول سياقا واقعيا هاما في تحديد دلالات كثير من الألفاظ. وهذا أمر

1- الأنبياء: الآية 87.

2- الرازي: عصمة الأنبياء، ص 114، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 2: 1409هـ/ 1988م.

3- الأنبياء: الآية 87.

4- الطلاق: الآية 7.

5- الرعد: الآية 26.

6- الفجر: الآية 16.

7- الرازي: عصمة الأنبياء، ص 115.

لا يختلف الأصوليون والمفسّرون وغيرهم من العلماء في أهميته. ورغم أنّ العبرة في الغالب بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإنّ السبب الخاص له أثر واضح في تقييد عدد من الدلالات وبيان مجالها الذي ينبغي أن تفهم في إطاره.

وأسباب النزول سياق واقعي واسع به تعرف كثير من السياقات الأخرى مثل معرفة المخاطبين، والمحكي عنهم، ومعرفة معهودات العرب زمن النزول.

والأمثلة على ذلك كثيرة مبثوثة في كتب التفسير وأسباب النزول وغيرها، وسيأتي ذكر بعضها في المبحث الموالي.

المبحث الثاني
وظائف السياق

1. صرف الأمر عن الدلالة الأصلية
2. تغيير دلالة العام بالتخصيص
3. تقييد دلالة المطلق
4. دفع المعنى الظاهر وتعيين المعنى القطعي
5. الترجيح بين الاحتمالات
6. تنوّع الدلالة

نحسب أنّ المبحث السابق قد تكفّل ببيان قدر غير قليل من وظائف السياق خاصة من خلال الأمثلة التي ذكرناها. غير أنّنا نريد في هذا المبحث تصنيف وظائف السياق ضمن أقسام دلالية تزيد الأمر وضوحا.

لكنّ وظائف السياق كثيرة يصعب حصرها في أقسام محدّدة، ومع ذلك فإنّ الذي يهمنا أساسا هو وظائف السياق التي لها أثر واضح في بيان تغيّرات الدلالة وتنوّعها. وهذا النوع من الوظائف بدوره متشعب المسالك نكتفي منه بأبرز ما أمكن استخلاصه من أقسام.

1. صرف الأمر عن الدلالة الأصلية:

ذهب الجمهور إلى أنّ الأمر له صيغة هي "افعل" تدلّ على كونه أمرا إذا تجرّدت عن القرائن، بل ذهبوا إلى أنّ هذه الصيغة حقيقة في الوجوب مجاز في غيره، وقال بعض المعتزلة هي حقيقة في الندب، وذهب آخرون إلى أنّها تدلّ على مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد، وتوقف الباقلاني في ذلك[1].

وإذا بنينا الكلام على مذهب الجمهور، فإنّ الأمر له صيغة أصلية تدلّ على الطلب الجازم إذا تجرّدت عن القرائن السياقية. لكنّ هذه الصيغة قد تتغيّر دلالتها الحقيقية فتصرف عنها إلى دلالات أخرى مجازية تفهم حسب القرائن الحافة سواء أكانت متصلة أم منفصلة، وسواء أكانت مقالية أم مقامية. وبهذا تظهر أهمية السياق في معرفة التغيّرات الدلالية التي تطرأ على صيغة الأمر.

ومن أمثلة ذلك أنّ الأمر إذا ورد بعد الحظر تتغيّر دلالته من الوجوب إلى الإباحة بدليل أنّ غالب الأوامر المسبوقة بحظر كانت دالّة على الإباحة[2]، مثل قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾[3] وقوله عزّ وجلّ ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾[4].

1- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 91.

2- م.ن: ص 98.

3- المائدة: الآية 2.

4- الجمعة: الآية 10.

ومن ذلك قول الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ﴾[1] فقد ذهب بعض الفقهاء كالطبري إلى أنّ هذا الأمر يدلّ على وجوب كتابة الدَّيْن بيعا كان أو قرضا لئلا يقع فيه نسيان أو جحود. لكنّ الجمهور يرون أنّ الأمر في الآية محمول على الندب حفظا للأموال وإزالة للريب[2] والدليل على ذلك قرينة مقالية وردت في سياق لاحق بعد آية الدّيْن هي قوله تعالى ﴿ فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ ﴾[3].

2. **تغيير دلالة العام بالتخصيص:**

الأصل في اللفظ العام أنّه يدلّ على استغراق جميع أفراده إذا تجرّد عن القرائن، لكنّ دلالته قد تتغيّر فيراد بها الخصوص حسب قرائن سياقية ينبغي أن يتفطن إليها السامع أو قارئ النص. وهذه القرائن تتنوع كما رأينا إلى مقالية ومقامية، وقد تكون متصلة كما قد تكون منفصلة.

ومن أمثلة التخصيص بالسياق قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ ﴾[4] فلفظ "الناس" في هذه الآية عام في صيغته، لكنّ معناه خاص. وقد دلّ على ذلك السياق بنوعيه المقالي والمقامي. أمّا السياق المقالي فظاهر من جهة أنّ الناس المُخْبِرين أو القائلين المذكورين في قوله تعالى "قال لهم الناس" هم غير الناس المُخْبَرِ عنهم أو الجامعين المذكورين في قوله تعالى "إنّ الناس قد جمعوا لكم". وأمّا السياق المقامي، فهو أنّ من كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم ناس غير الناس الجامعين، فدلالة الحال تقتضي بأنّ هناك ناسا آخرين في بلدانهم لا صلة لهم بالحادث، فلا هم في جماعة الرسول، ولا هم في الناس الجامعين، ولا هم في الجماعة

1- البقرة: الآية 282.

2- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 3/ 383.

3- البقرة: الآية 283.

4- آل عمران: الآية 173.

المخبرين[1] قال الشافعي: « وإنّما هم جماعةٌ غيرُ كثيرٍ من الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين والمجموع لهم ولا المخبرين»[2].

3. تقييد دلالة المطلق:

المطلق هو "ما دلّ على شائع من جنسه"[3] والفرق بين عموم العام وعموم المطلق أنّ عموم العام شمولي، بينما عموم المطلق بدلي، فإذا قيل مثلا "أدخل الطلبة" فهذا عام يشمل جميع الطلبة ويقتضي إدخالهم جميعا. أمّا إذا قيل "أدخل طالبا" فهذا لفظ مطلق في جنس الطلبة، لكنّه لا يقتضي إدخال الجميع، بل يتحقق الغرض بإدخال أي واحد منهم.

وصيغة المطلق إذا تجرّدت عن القرائن تحمل على أصلها الذي هو الإطلاق، لكنّها قد تقترن بقرائن مقالية أو حالية تقيّدها[4].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في خصوص الشهادة على الدّين ﴿ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾[5] فالشاهدان هنا مطلقان غير مقيّدين بالعدالة. لكن هل معنى ذلك أنّه يجوز استشهاد أي شاهد ولو كان فاسقا ؟ فالجواب أنّ ذلك غير جائـز لورود قرائن مقالية منفصلة مثل قوله تعالى في وجوب التوقف في خبر الفاسق ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[6] ومثل قوله عـزّ وجـلّ في الشهادة على الرجعة بعد الطلاق ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [7] وإذا قيل إنّ نقل الخبر والشهادة على الرجعة موضوعان آخران لا

1- الحيان مولاي الحسين: السياق وفهم النص الشرعي، دراسة في الوظيفة والدلالة (أعمال ندوة أهمية السياق) ص 551.

2- الرسالة: ص 60.

3- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 135.

4- الجويني: البرهان في أصول الفقه 1/ 185.

5- البقرة: الآية 282.

6- الحجرات: الآية 6.

7- الطلاق: الآية 2.

علاقة لهما بالشهادة على الدين، فالجواب أنّ آية الدّين نفسها فيها قرينة سياقية متصلة دالة على اشتراط العدالة هي قوله تعالى ﴿ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [1] والفاسق لا يكون مرضيّا[2].

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ وَٱزۡدَادُواْ تِسۡعٗا ﴾ [3] فلفظ "تسعا" مطلق، أي غير مقيّد بكونه تسع سنين، أو أيام، أو شهور، أو ساعات، أو جمع، لذلك كان تقييده محلّ خلاف. والظاهر من سياق معهود العرب المخاطبين أنّها أعوام، مثل قول أحدهم « عندي مائة درهم وخمسة» مفهومه وخمسة دراهم. ثمّ إنّ التسع مقيّدة بالسنين التي سبق ذكرها في الآية[4].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾ [5] فلفظ الظلم مطلق يشمل أي نوع من أنواع الظلم من صغار الذنوب وكبارها إلى الشرك. لذلك خاف الصحابة على أنفسهم عندما نزلت هذه الآية، وقالوا: « أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم» وذلك لأنّ لفظ الظلم خاص مطلق في جنسه، فبيّن لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أنّ الظلم مقيّد بالشرك في قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾ [6] بل روي في ذلك سياق مقاميّ من أسباب النزول ظهر فيه أنّ سؤال الصحابة كان سببا لنزول الآية التي فسّرت الظلم بالشرك وقيّدته به. فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: « لمّا نزلت "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم" قال أصحابه: وأيُّنا لم يظلم ؟ فنزلت "إنّ الشرك لظلم عظيم" »[7].

1- البقرة: الآية 282.

2- أصول السرخسي: 1/ 270.

3- الكهف: الآية 25.

4- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 10/ 386-387.

5- الأنعام: الآية 82.

6- لقمان: الآية 13.

7- البخاري: كتاب التفسير، باب "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم"، الحديث رقم 4629، 3/ 139.

ومما يؤكّد أنّ المقصود بالظلم في الآية هو الشرك أنّها وردت إثر سياق مقاليّ سابق موضوعه مجادلة إبراهيم عليه السلام لقومه المشركين، ومن ذلك قوله لهم كما ذكر الله تعالى ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[1] ثمّ بيّن الله تعالى بعد ذلك أنّ الأحقّ بالأمن هم الذين لم يخلطوا إيمانهم بشرك سمّاه ظلما فقال سبحانه ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾[2].

4. دفع المعنى الظاهر وتعيين المعنى القطعي:

وردت في القرآن كلمات لو أخذت على ظاهرها مجرّدة عن القرائن لدلّت على معان مخالفة للأصول أو لِمَا عليه العمل الذي لا خلاف فيه، لكنّ وضعها في سياقها المقالي أو المقامي أو في كليهما يدفع ذلك المعنى الظاهر ويعيّن المعنى المقصود بطريقة قطعية لا لبس فيها.

فمثلا كلمة "لا جناح" تدلّ في استعمالها العادي على نفي الحرج الذي يقتضي الإباحة كما في قوله تعالى ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ ﴾[3] فهو يدلّ على جواز التعريض بالخطبة في العدّة دون التصريح بها، وكذلك قوله تعالى ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ ﴾[4] فيه دلالة على إباحة الطلاق قبل الدخول وتعيين المهر. والآيات التي فيها نفي الجناح الدالّ على نفي الحرج والإباحة كثيرة في القرآن.

لكنّ قوله تعالى في خصوص السعي بين الصفا والمروة ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن

1– الأنعام: الآية 81.

2– الأنعام: الآية 82.

3– البقرة: الآية 235.

4– البقرة: الآية 236.

شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ ﴾[1] لا يدلّ على أنّ ذلك مباح يجوز تركه، وقد ظنّ بعض السلف ابتداء أنّ ذلك يدلّ على أنّه لا شيء على أحد أن لا يطوّف بهما، لكنّ هذا المعنى مخالف لما عليه عمل المسلمين من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ولما هو معروف من ركنية السعي بين الصفا والمروة.

وقد تكفّلت أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها بدفع المعنى الظاهر وبيان المعنى المقصود قطعا. فعن عروة بن الزبير قال « قلت لعائشة زوج النبيّ صلى الله عليه وسلم، وأنا يومئذ حَدَثُ السِّنِّ: أرأيت قول الله تبارك وتعالى ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ ﴾[2] فما أرى على أحد من شيء أنْ لا يَطَّوَّفَ بهما ؟ فقالت عائشة: كلاّ، لو كانت كما تقول كانت: فلا جناح عليه أنْ لاَ يَطَّوَّفَ بهما، إنّما أنزلت هذه الآية في الأنصار، كانوا يُهِلُّونَ لِمَنَاةَ، وكانت مَنَاةُ حَذْوَ قَدِيدٍ، وكانوا يتحرّجون أن يَطُوفُوا بين الصفا والمروة، فلمّا جاء الإسلام سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل الله ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ ﴾ »[3].

فقد بيّنت أمّ المؤمنين رضي الله عنها المعنى المقصود ودفعت المعنى المتوهّم بقرينتين سياقيتين إحداهما مقالية والأخرى مقامية.

والقرينة المقالية المتصلة هي قوله تعالى "أن يطّوّف بهما" لا "أنْ لاَ يطّوّف بهما". أمّا القرينة المقامية فهي مأخوذة من سبب نزول الآية، الذي ظهر فيه تحرّج الأنصار من السعي بين الصفا والمروة، لأنّهم كانوا في الجاهلية يهلّون من صنم مَنَاةَ، فنفى الله عنهم ذلك الحرج بعد تحطيم الصنم وظهور الشعائر التي بيّنها الله ورسوله. فتبيّن بذلك أنّ الجناح المنفي ليس مطلق الجناح الذي يدل على الإباحة بل هو جناح خاص بالأنصار لأمر كانوا يظنونه من الجاهلية.

1- البقرة: الآية 158.

2- البقرة: الآية نفسها.

3- البخاري: كتاب التفسير، باب "إنّ الصفا والمروة... الآية" الحديث رقم 4495، 3/ 108-109.

ومن القرائن المقالية التي تؤكد الوجوب وتنفي المعنى المتوهّم، قوله تعالى في الآية نفسها "من شعائر الله" ولا يجوز بناء على ذلك أن يتحرّج أحد من أداء شعائر الله.

5. الترجيح بين الاحتمالات:

إنّ السياق لا يفيد دائما تعيين المقصود بطريقة قطعية، ومع ذلك تظلّ له وظيفة ترجيحية هامة تفيد الظنّ أو غلبة الظنّ. فإذا دار اللفظ بين احتمالات متقاربة يمكن للفقيه أو المفسّر أن يستعين بالسياق لترجيح الدلالة التي يغلب على ظنّه أنّها مقصودة.

والأمثلة على ذلك في القرآن كثيرة، مثل اختلاف الفقهاء في المقصود بملامسة النساء من قوله تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَـٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾ ﴾ [1] فقوله تعالى "لامستم النساء" يحتمل المس باليد، ويحتمل الجماع، فرجّح الأحناف معنى الجماع ورأوا أنّ لمس المرأة لا ينقض الوضوء، ورجّح المالكيّة معنى المسّ باليد وأدخلوا في ذلك التقبيل ورأوا أنّه ينقض الوضوء. ولكلّ فريق أدلّة وردود ليس من غرضنا تفصيلها، لكنّ الذي يهمّنا أنّ المالكيّة استندوا في ترجيح معنى المسّ باليد إلى السياق المقاليّ المتكامل للآية، فقد ذكر الله تعالى الجنابة التي تكون بالجماع إلى جانب الاحتلام، فدلّ ذلك على أنّ ملامسة النساء يقصد بها معنى آخر غير الجماع هو المسّ باليد دفعا للتكرار غير المفيد.

وقد بيّن ابن العربي[2] ذلك بطريقة حسنة استند فيها إلى رؤية متكاملة تراعي تناسق السياق بغير تكرار فقال « ويوضّحه أنّ قوله "وَلاَ جُنُبًا" أفاد الجِمَاعَ وأنّ قوله تعالى "أو جاءَ

1- النساء: الآية 43.

2- أبو بكر محمّد بن عبد الله بن محمّد المعروف بابن العربي المُعَافِرِيّ، من أهل إشبيلية بالأندلس، فقيه مالكي تفنّن في كثير من العلوم، من مؤلفاته "عارضة الأحوذي على كتاب الترمذي" و"العواصم من القواصم" ت: 543هـ (الديباج المذهب: 2/ 252-256).

أَحَدٌ منكم من الغائطِ" أفاد الحَدَث، وأنّ قوله "أو لاَمَسْتُمْ" أفاد اللمسَ والقُبَلَ، فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام، وهذا غاية في العلم والإعلام، ولو كان المراد باللمس الجماع لكان تكرارا، وكلام الحكيم يتنزّه عنه»[1].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في خصوص بشارة زكرياء بيحيى عليهما السلام ﴿ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٣٩﴾ ﴾[2] فلفظ "الحَصُور" في اللغة فعول من الحصر بمعنى الحبس، يقال حصره يحصره حصرا، وحصر الرجل أي اعتقل بطنه، والحصور الذي لا يأتي النساء كأنّه مُحْجِمٌ عنهم، كما يقال رجل حَصُور وحصير إذا حبس رِفْدَهُ وبخل[3].

ووصف يحيى عليه السلام بأنّه حصور معناه أنّه لا يأتي النساء، لكنّ المفسرين اختلفوا في سبب ذلك، هل هو العجز الجنسي والعُنَّةُ أو هو العفّة ؟ فذهب بعضهم إلى أنّه عليه السلام كان عنّينا، أو لا ذكر له، أو لا ينزل، وعلى هذا يكون حصور بمعنى مفعول أي محصور عن النساء لِسَبَبٍ خَلقِيّ لا إرادة له فيه. وذهب آخرون إلى أنّه كان لا يأتي النساء عفّة وزهدا، وعلى هذا يكون حصور بمعنى فاعل، أي حاصر نفسه عنهنّ حصرا إراديّا لا عن عجز.

وقد رجّح القرطبي المعنى الثاني بناء على السياق، وذلك لأنّ هذه الصفة مذكورة في معرض المدح، فهي في نظره « مدح وثناء عليه والثناء إنّما يكون عن الفعل المكتسب دون الجِبِلّة في الغالب»[4].

وهذا الترجيح هو اختيار المحققين من المفسرين كما ذكر الرازي الذي أنكر المعنى الأوّل بناء على السياق أيضا، فقد قال تعليقا على القول الأوّل المرجوح « وهذا القول عندنا

1- أحكام القرآن: 1/ 444.

2- آل عمران: الآية 39.

3- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 4/ 77.

4- م.ن: 4/ 78.

فاسد، لأنّ هذا من صفات النقصان، وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز، ولأنّ على هذا التقدير لا يستحقّ ثوابا ولا تعظيما »[1].

6. تنوّع الدلالة:

التنوّع الدلالي مظهر من مظاهر ثراء المعنى في النص القرآني، غير أنّ هذا التنوّع إمّا أن يكون عن طريق التغيير عند الجمهور الذين يقسّمون اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وإمّا أن يكون عندهم تنوّعا بلا تغيير في حالة الاشتراك اللفظي، على معنى أنّ المعاني المشتركة في اللفظ كلها حقائق لغوية، وإنّما الذي يعيّن المعنى المقصود هو الاستعمال أو السياق.

أمّا الذين ينكرون تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، فلا وجود في نظرهم للتغيّر الدلالي، بل المعاني المختلفة ما هي إلاّ تنوّعات دلالية يبيّنها الاستعمال أو القيد، وعلى ذلك تكون جميع الألفاظ حقائق لغوية في معانيها رغم اختلافها، واختلافها إنّما هو اختلاف تنوّع لا اختلاف تغيّر.

وعلى كلا المذهبين فإنّ الذي يحدّد الدلالات المختلفة للفظ الواحد إنّما هو سياق الاستعمال وقيوده سواء أكان هذا الاختلاف تنوّعا على سبيل الاشتراك أم تغيّرا على سبيل النقل والمجاز.

والأمثلة على هذا التنوّع الذي يكشف عنه السياق كثيرة في القرآن الكريم تكلم فيها المفسّرون، وتوسّع في بيانها أصحاب كتب الأشباه والنظائر، وإنّما حسبنا في هذا المقام الإشارة إلى بعض الأمثلة التي تبيّن تنوّع دلالة اللفظ الواحد في سياقات مختلفة.

فمن أمثلة ذلك أنّ فعل "قضى" له عدّة دلالات متنوّعة بحسب تنوّع سياق الاستعمال، فهو يستعمل بمعنى وَصَّى أو أمر كما في قوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[2] ويستعمل بمعنى أخبر كما في قوله تعالى ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى

1- التفسير الكبير: 8/ 33.

2- الإسراء: الآية 23.

ﭐلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ﴾[1] أي أخبرناهم. ومن معانيه فرغ كما في قوله تعالى ﴿ فَإِذَا قَضَيۡتُم مَّنَٰسِكَكُمۡ﴾[2] أي إذا فرغتم من أداء المناسك، وكذلك قوله تعالى في سورة الجمعة ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[3] يعني إذا فرغتم من صلاة الجمعة المكتوبة، ويستعمل بمعنى القضاء المكتوب في اللوح المحفوظ كما في قوله تعالى في خصوص ولادة عيسى بغير أب ﴿ وَلِنَجۡعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحۡمَةً مِّنَّاۚ وَكَانَ أَمۡرًا مَّقۡضِيًّا ﴿٢١﴾ ﴾[4] يعني كان عيسى أمرا من الله مقضيا مكتوبا في اللوح المحفوظ أنّه يكون[5].

ومن ذلك مثلا كلمة "الظنّ" التي يستعملها العلماء من أصوليين وغيرهم في المعنى الراجح الذي يفوق الشك ولا يبلغ اليقين، فهي في القرآن تستعمل في عدة معان منها اليقين. والذي يعيّن المعنى المقصود في كلّ آية يرد فيها لفظ "الظنّ" إنّما هو سياق الاستعمال.

فقد يستعمل بمعنى الشك كما في قوله تعالى ﴿ قُلۡتُم مَّا نَدۡرِي مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [6] يعني إن نشكّ إلاّ شكّا[7]، ونفي اليقين في سياق كلام الكفار هو الذي يؤكّد أنّ معنى الظنّ في كلامهم هو الشك.

لكنّ هذا اللفظ ورد استعماله في عدة آيات بمعنى اليقين كما في قوله تعالى ﴿ وَرَءَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا ﴾[8] فالمقام مقام يقين لأنّهم يرون النّار، لذلك لا يمكن حمل الظنّ هنا على ما دون اليقين كالشكّ ونحوه. وكذلك قوله تعالى في سياق وصفه

1- الإسراء: الآية 4.

2- البقرة: الآية 200.

3- الجمعة: الآية 10.

4- مريم: الآية 21.

5- مقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، ص 294-296، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2: 1414هـ/ 1994م.

6- الجاثية: الآية 32.

7- مقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر، ص 327-328.

8- الكهف: الآية 53.

للخاشعين ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾[1] فالخاشعون والمؤمنون إنّما يمدحون ليقينهم بالآخرة ولقاء ربّهم، ولا مجال للظنّ في أصول العقيدة. ومن الآيات التي استعمل فيها الظنّ بمعنى اليقين قوله تعالى يحكي قول الذي أوتي كتابه بيمينه ﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ﴾[2] أي أيقنت.

وقد يستعمل الظنّ في سياقات أخرى بمعنى التهمة كما في قوله تعالى ﴿ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ﴾[3] يعني اتهام النبيّ صلى الله عليه وسلم فيما أخبرهم به من أنّ الله يفتح عليهم[4]. وقد يستعمل بمعنى الحسبان كما في قوله تعالى في الذي أوتِيَ كتابه وراء ظهره ﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴾[5] أي حسب[6].

والحاصل أنّ الظنّ تتنوّع دلالته بحسب تنوّع السياقات المقالية والمقامية، فليس استعماله في مقام المدح كاستعماله في مقام الذمّ، ومعناه عند مخاطبة المؤمنين ليس كمعناه عند مخاطبة الكافرين.

ومن ذلك مثلا أنّ لفظ "الحين" يدلّ على الزمان، لكنّ دلالته الزمنية تتنوّع حسب تنوّع السياق، فمن وجوه استعماله "السّنة" كقوله تعالى في الشجرة الطيّبة ﴿ تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَاۗ ﴾[7] يعني كلّ سنة بأمر ربّها. وقد يستعمل في الدلالة على "منتهى الآجال" كما في قوله تعالى ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ﴾[8] يعني إلى

1- البقرة: الآية 46.

2- الحاقة: الآية 20.

3- الأحزاب: الآية 10.

4- مقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر، ص 328.

5- الانشقاق: الآية 14.

6- سلوى محمد العوّا: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ص 95.

7- إبراهيم: الآية 25.

8- البقرة: الآية 36.

منتهى آجالكم، ونظير ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَتَّعۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ حِينٖ ﴿٩٨﴾ ﴾[1]. وقد يراد به "الساعات" كما في قوله تعالى ﴿ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ وَحِينَ تُصۡبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَعَشِيّٗا وَحِينَ تُظۡهِرُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[2] يعني صلوا لله ساعة مغرب الشمس حين تمسون، وصلاة الغداة ساعة تصبحون، وقوله "عشيّا" يعني لوقت العصر و"حين تُظْهِرُون" يعني ساعة تظهرون، أي صلّوا صلاة الظهر الأولى. وقد يستعمل لفظ الحين في الدلالة على زمان غير مؤقت كما في قوله تعالى ﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ﴿١﴾ ﴾[3] يعني زمانا من الدهر[4].

1- يونس: الآية 98.

2- الروم: الآيتان 17-18.

3- الإنسان: الآية 1.

4- مقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، ص 238.

الخاتمة

ليس من غرضنا في هذه الخاتمة أن نلخّص مجمل القضايا المذكورة في كلّ فصل، فهي ظاهرة في مواضعها، وإنّما يكفينا – تجنّبا لتكرار ما قلناه – أن نؤكّد أمرا نراه هاما، وأن نفتح أفقا آخر نراه جديرا بالبحث قد نهتمّ به في دراسة أخرى إن شاء الله تعالى.

أمّا الأمر الذي نريد تأكيده فهو أنّ فهم النص القرآني لا يتوقف على فهم الدلالات المعجمية للألفاظ، أو على معرفة الوضع فحسب، فذلك شرط ضروريّ لكنّه غير كاف وحده في الكشف عن مراد الشارع، بل لا بدّ من التحرّي في فهم أساليب الاستعمال، ومعرفة السياقات المقاليّة والمقاميّة المحيطة بالنصوص وألفاظها. وجميع فصول هذه الدراسة تؤكّد أنّ الألفاظ ليس لها دلالات جامدة لا تبرحها، فلكلّ مقال مقام، ولكلّ مقام أثره الواضح في بيان تغيّر الدلالة أو تنوّعها. وليس للقارئ سلطة يفرض بها فهمه على النص القرآني، بل المرجع الأصلي هو كلمات الله تعالى في سياقاتها المتنوّعة عند الخطاب.

أمّا الأفق الآخر الذي نراه جديرا بالبحث فيمكن عرضه باختصار فيما يلي:

إنّ ما رأيناه في هذه الدراسة يؤكد عدة حقائق من أهمّها:

1. استعمال القرآن الكريم لكثير من الألفاظ العربية في دلالاتها الموضوعة استعمالا حقيقيا دون تغيير.
2. مراعاة القرآن للتغيرات الدلالية التي أحدثها عرف أهل اللغة قبل نزوله، وهو ما يعرف بالحقائق العرفية العامّة.
3. إحداث القرآن لتغيّرات دلالية جديدة أدخلها على لغة العرب سمّاها الأصوليون حقائق شرعية.
4. تنويع القرآن لدلالات الألفاظ عن طريق المجاز وغيره من أساليب التنويع كالتخصيص، والتقييد، والتضادّ ونحوها ممّا هو معروف في مباحث الدلالة.

لكنّ هذه المسائل التي فصّلناها في صلب البحث متعلقة بالتغيّرات الدلالية التي ظهرت في القرآن زمن نزوله. وبما أنّ اللغة تشبه الكائن الحي في التغيّر والنموّ فلا ريب أنّ اللغة العربية قد طرأت على عدد من ألفاظها تغيّرات دلالية بعد نزول القرآن، فيها ما هو تاريخي قديم، وفيها ما هو محدث نبّهت عليه بعض المعاجم الحديثة، وظهر في استعمالات عامة الناس، أو الأدباء، أو العلماء في شتى الاختصاصات.

والسؤال المطروح هنا هو التالي:

هل يجوز فهم القرآن الكريم وتفسيره بناء على التغيرات الدلالية الحادثة في اللغة بعد زمن نزوله ؟

إنّ الذي أكّده عامة الأصوليين وأطال في بيانه الشاطبي حسب بعض ما نقلناه عنه في صلب البحث أنّه لا يجوز فهم القرآن إلاّ بناء على معهود العرب زمن النزول. لذلك أنكر بشدّة قول القائلين بأنّ القرآن مشتمل على جميع العلوم بما فيها العلوم الطارئة التي لم يعهدها العرب.

وهناك من العلماء المرموقين من خالفه الرأي، مثل الغزالي الذي أكّد أنّ القرآن لا توجد فيه العلوم الدينية فحسب، بل تنشعب منه جميع العلوم الدنيوية كعلم الطب والنجوم، وهيئة العالم، وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه وغير ذلك[1].

وقد سار في هذا الاتجاه أصحاب التفسير العلمي المحدثون الذين أكثروا من الكتابة في بيان وجوه الإعجاز العلمي للقرآن الكريم. وقد صارت كتب الإعجاز العلمي مطلوبة بكثرة من القرّاء حتى فاضت بها المكتبات، وتنافست في طبعها دور النشر رغم تفاوتها في القيمة والتحرّي بجانبيه اللغوي والعلمي.

والإشكال الذي يطرحه كلام الشاطبي يتمثل في أنّنا لو قصرنا فهم القرآن على معهود العرب زمن النزول قد يترتب على ذلك تضييق معانيه وحصرها في مدلولات تاريخية

1- جواهر القرآن: ص 48، دار إحياء العلوم، بيروت – لبنان، ط 3: 1411هـ/ 1990.

قابلة للتغيّر، كما قد يترتب عليه الطعن في القرآن بأنّه ليس صالحا إلاّ لأهل ذلك الزمن القديم الذي صارت مواضعاته اللغوية متحكمة في تحديد مدلولات كلام الله تعالى رغم أنّه نزل لكافة البشر في كلّ زمان.

لكنّنا إذا قلنا بالعكس نجد أنفسنا أمام محظور من نوع آخر، هو فسح المجال لأهل كلّ عصر، ولأهل العصر الحديث على الخصوص أن يفهموا القرآن بناء على مدلولات أحدثوها يسقطونها على الكلام الإلهي إسقاطا متعسّفا يصير به النص معبّرا عن مقاصدهم لا عن مراد الله تعالى من التنزيل. ويشهد على حصول هذا المحظور كثير من التفاسير العلمية التي ظهر فيها التكلّف والخروج عن سياقات الألفاظ وقرائنها الظاهرة، ويشهد على ذلك أيضا بروز قراءات حداثية مشحونة بمفاهيم إيديولوجية مخالفة لأصول الإسلام ومقاصد القرآن.

وليس من غرضنا في هذه الخاتمة التوسع في تفصيل هذا الإشكال، فهو كما قلنا يتطلب بحثا متخصصا، بل عدة بحوث ومراجعات لكثير من التفاسير الرائجة حديثا. وإنّما نكتفي في هذا السياق الختامي بالملاحظتين التاليتين:

1. إنّ هذا الإشكال في الحقيقة ليس نابعا من طبيعة النص القرآني، وإنّما سببه الاختلاف في منهجية الفهم، واختلاف المختلفين في فهم النص لا يوجب اختلاف النص في ذاته، بل هو اختلاف يلزم المختلفين ويتحمّلون وحدهم مسؤوليته، لأنّه حاصل في أذهانهم لا في ذات النص القرآني المنطوق الذي قال عنه منزّله عزّ وجلّ ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾[1].

2. إنّ هذا الإشكال ليس مستعصيا على الحلّ إذا اجتهدنا في التحرّي والتحقيق، لأنّنا لسنا مضطرّين إلى أن نضيّق ثراء مدلولات النص القرآني فنحكم عليه بالجمود، كما أنّنا لسنا مضطرّين من جهة أخرى إلى أن نطلق العنان لإسقاط المفاهيم المتحوّلة على النص القرآني فنلقي به في مهبّ التأويلات المتعسّفة.

1- النساء: الآية 82.

بل من الممكن أن نحافظ على سعة المدلولات القرآنية دون أن نخرج بها عن نسق معهود اللغة العربية، ولا عن نظام لغة القرآن، وهذا لا يكون بإعطاء الألفاظ والتراكيب مدلولات مغايرة لمدلولاتها الأصلية، بل يكون بالمحافظة على تلك المدلولات الأصلية مع توسيع محمولاتها أو مُتعلَّقاتها التنجيزية. وهذا التوسيع ليس أمرا مسقطا نقحمه تعسّفا في النص بغير قانون، بل هو توسيع متناسق مع خصائص اللغة القرآنية الثرية في ذاتها، ومعنى ذلك أنّ النص القرآني يتضمّن في أصله خصائص تجعله قابلا لتوسيع الدلالة بطريقة منضبطة بقواعد اللغة لا تعود على المعنى الأصلي بالنقض، أي إنّ الكلمة القرآنية يكون لها في الغالب معنى مركزي يقلّ فيه الخلاف أو ينعدم، لكنّ هذا المعنى المركزي منفتح بحيث يسمح بأن تدور في فلكه أو ترتبط به مدلولات حافّة أو معان ثانوية ترتبط به على جهة الدعم، أو التأكيد، أو الإثراء دون أن تلغيه أو تخرج عنه. وقد رأينا كيف يستعمل القرآن الكلمة الواحدة في معان مختلفة لكنّها متحدة في معنى مركزيّ يجمعها مثل لفظ "الحين"، وقس على ذلك الألفاظ التي تطوّر معناها بسبب تقدّم البحوث العلمية، فإذا كان التغيّر الذي دخل عليها يسعه المعنى الأصلي للفظ القرآني أخذناه على أنّه من مدلولاته المحتملة، أمّا إذا كان بعيدا عن مجال اللفظ القرآني أو مناقضا له ومخالفا لسياقه فلا يجوز اعتماده في التفسير، مثال ذلك كلمة "الذرّة" التي صار لها مدلول علمي معاصر يشمل النواة والجزيئات غير المرئية يسعها لفظ الذرّة الذي في القرآن لأنّه يشير إلى كلّ جزء متناه في الصغر، أمّا تفسير أقطار السماوات والأرض بأنّها أقطار الدوائر المعروفة اليوم في الهندسة فهو معنى بعيد، ومخالف للسياق الذي ذكرها فيه القرآن. والمسألة تحتاج إلى توسّع ليس هذا مجاله، بل المهمّ أنّنا أشرنا إليها بوصفها من إشكاليات التغيّر الدلالي التي تستدعي مزيدا من الضبط والاجتهاد.

والله وليّ التوفيق

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	رقمها	الصفحة
﴿ صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾	١٨	البقرة	2	131
﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾	١٩	البقرة	2	124
﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾	٣١	البقرة	2	34
﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ﴾	٣٦	البقرة	2	211
﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	٤٣	البقرة	2	84
﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾	٤٦	البقرة	2	211
﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ ﴾	١٤٣	البقرة	2	108
﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ ﴾	١٥٨	البقرة	2	206
﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾	١٨٣	البقرة	2	85
﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ ﴾	١٩٦	البقرة	2	194
﴿ فَإِذَا قَضَيۡتُم مَّنَٰسِكَكُمۡ﴾	٢٠٠	البقرة	2	210
﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾	٢١٠	البقرة	2	149
﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ ﴾	٢٢١	البقرة	2	-87 186

-48 -85 184	2	البقرة	٢٢٨	﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾
174	2	البقرة	٢٣٣	﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾
205	2	البقرة	٢٣٥	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾
205	2	البقرة	٢٣٦	﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾
-86 -202 -203 204	2	البقرة	٢٨٢	﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾
203	2	البقرة	٢٨٣	﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾
88	3	آل عمران	٨	﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾
191	3	آل عمران	٣٦	﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ۖ وَإِنِّى سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾
-191 192	3	آل عمران	٣٦	﴿ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ﴾
208	3	آل عمران	٣٩	﴿ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ ﴾	٩٧	آل عمران	3	-84 194
﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ﴾	١٠٧	آل عمران	3	125
﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾	١٧٣	آل عمران	3	202
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾	٢٣	النساء	4	-87 127
﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾	٤٣	النساء	4	207
﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾	٧٧	النساء	4	104
﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾	٨٢	النساء	4	-186 215
﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾	١٦٤	النساء	4	136
﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾	٢	المائدة	5	-86 203
﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾	٦	المائدة	5	68
﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾	٣٨	المائدة	5	84
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ﴾	٧٣	المائدة	5	147

88	5	المائدة	٨٧	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾
88	5	المائدة	١٠١	﴿ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾
205	6	الأنعام	٨١	﴿ وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾
-174 -204 205	6	الأنعام		﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ٨٢﴾
137	6	الأنعام	١٢٢	﴿ أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ﴾
187	6	الأنعام	١٤١	﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ ﴾
125	7	الأعراف	٣١	﴿ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾
124	7	الأعراف	١٥٤	﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ﴾
172	7	الأعراف	١٦٣	﴿ وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ إِذۡ تَأۡتِيهِمۡ حِيتَانُهُمۡ يَوۡمَ سَبۡتِهِمۡ شُرَّعٗا وَيَوۡمَ لَا يَسۡبِتُونَ لَا تَأۡتِيهِمۡۚ كَذَٰلِكَ نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ﴾
77	7	الأعراف	١٨٠	﴿ وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَا ﴾
132	9	التوبة	١٢	﴿ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾
-105 130	9	التوبة	١٠٣	﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾
82	10	يونس	٥٤	﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ﴾
212	10	يونس	٩٨	﴿ وَمَتَّعۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ حِينٖ ﴾

8	11	هود	٦	﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا ﴾
134	11	هود	٩٧	﴿ وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٍ ﴾
122	12	يوسف	٣٦	﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرًا ﴾
-125 -126 -132 145	12	يوسف	٨٢	﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ ﴿ وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَا ﴾
196	13	الرعد	٢٦	﴿ ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُ ﴾
123	14	إبراهيم	١	﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ﴾
-34 110	14	إبراهيم	٤	﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾
211	14	إبراهيم	٢٥	﴿ تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَاۗ ﴾
194	16	النحل	٥٠	﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ﴾
87	16	النحل	٩٠	﴿ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ ﴾
161	16	النحل	١١٢	﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ ﴾
210	17	الإسراء	٤	﴿ وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ ﴾
209	17	الإسراء	٢٣	﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ ﴾
-142 162	17	الإسراء	٢٤	﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾
88	17	الإسراء	٣٢	﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾
193	17	الإسراء	٦٤	﴿ وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ ﴾

204	18	الكهف	٢٥	﴿ وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَـٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا ﴾
173	18	الكهف	٢٩	﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ ﴾
210	18	الكهف	٥٣	﴿ وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا ﴾
191	18	الكهف	٦١	﴿ فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا ﴾
191	18	الكهف	٦٣	﴿ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا ﴾
-8 -136 145	18	الكهف	٧٧	﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾
145	19	مريم	٤	﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾
210	19	مريم	٢١	﴿ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴾
150	20	طه	٥	﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾
150	21	الأنبياء	٧٥	﴿ وَأَدْخَلْنَـٰهُ فِى رَحْمَتِنَآ ﴾
196	21	الأنبياء	٨٧	﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَـٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾
145	22	الحج	٤٠	﴿ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ ﴾
187	24	النور	٢	﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾
186	24	النور	٣	﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾

86	24	النور	﴿٣٣﴾	﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾
15	25	الفرقان	﴿٤٥﴾	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾
35	26	الشعراء	﴿١٩٣﴾ ﴿١٩٤﴾ ﴿١٩٥﴾	﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾
109	26	الشعراء	﴿١٩٥﴾	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾
162	26	الشعراء	﴿٢١٥﴾	﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾
84	27	النمل	﴿٢٣﴾	﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾
176	28	القصص		﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢٠﴾﴾
212	30	الروم	﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾	﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿١٨﴾﴾
204	31	لقمان	﴿١٣﴾	﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
161	32	السجدة	﴿٢١﴾	﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾
211	33	الأحزاب	﴿١٠﴾	﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾
177	33	الأحزاب	﴿٢٣﴾	﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾

185	33	الأحزاب	32	﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ﴾
184	33	الأحزاب	33	﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا ﴾
185	33	الأحزاب	34	﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾
16	34	سبأ	14	﴿ فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ مَا دَلَّهُمۡ عَلَىٰ مَوۡتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلۡأَرۡضِ تَأۡكُلُ مِنسَأَتَهُۥۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ ﴾
138	35	فاطر	9	﴿ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ ﴾
68	38	ص	75	﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾
8	39	الزمر	62	﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾
95	39	الزمر	71	﴿ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾
122	40	غافر	13	﴿ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ ﴾
138	41	فصّلت	39	﴿ إِنَّ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاهَا لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰٓۚ ﴾
86	41	فصّلت	40	﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾
124	42	الشورى	40	﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ ﴾
109	43	الزّخرف	3	﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا ﴾
-86 -178 181	44	الدخان	49	﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾

161	44	الدخان	(56)	﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾
210	45	الجاثية	(32)	﴿ قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾
-68 -121 126	48	الفتح	(10)	﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾
203	49	الحجرات	(6)	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾
83	49	الحجرات	(11)	﴿ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ ﴾
161	54	القمر	(48)	﴿ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ﴾
85	58	المجادلة	(4)	﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾
186	60	الممتحنة	(10)	﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾
87	62	الجمعة	(9)	﴿ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾
-201 210	62	الجمعة	(10)	﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾
203	65	الطلاق	(2)	﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾
-84 196	65	الطلاق	(7)	﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾
88	66	التحريم	(7)	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

194	67	الملك	﴿١٦﴾	﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾
211	69	الحاقة	﴿٢٠﴾	﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ﴾
-121 124	75	القيامة	﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾	﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴿٢٣﴾﴾
212	76	الإنسان	﴿١﴾	﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾
81	81	التكوير	﴿١٧﴾	﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾
81	81	التكوير	﴿١٨﴾	﴿ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴾
125	82	الانفطار	﴿١٣﴾	﴿ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾
211	84	الانشقاق	﴿١٤﴾	﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾
77	87	الأعلى	﴿١﴾	﴿ سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾
136	88	الغاشية	﴿١٢﴾	﴿فِيهَا عَيۡنٞ جَارِيَةٞ﴾
196	89	الفجر	﴿١٦﴾	﴿ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ ﴾
-130 149	89	الفجر	﴿٢٢﴾	﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ﴾
125	96	العلق	﴿١٧﴾	﴿ فَلۡيَدۡعُ نَادِيَهُۥ ﴾

فهرس الأخبار

الخبـر	التخريج	الصفحة
« فيما سقت السماء أو كان عثَريا العشْرُ، وما سقي بالنّضح نصف العشْر»	البخاري	188
« قلت لعائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأنا يومئذ حدث السنّ... » (عروة بن الزّبير)	البخاري	206
« لا تقطع يد السارق إلاّ في ربع دينار فصاعدا »	مسلم	84
« لّما نزلت «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» قال أصحابه: وأيّنا لم يظلم؟ فنزلت «إنّ الشرك لظلم عظيم» »	البخاري	204
« ليس الشديد بالصُّرَعَة إنّما الشديد من يملك نفسه عند الغضب »	البخاري	131
« من قتل معاهدا لم يَرِحْ رائحة الجنّة »	البخاري	134

فهرس المصادر والمراجع

- الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، ت: 631هـ/ 1233م.

1. الإحكام في أصول الأحكام: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: 1400هـ/ 1980م.

- أصبان: إبراهيم.

2. السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة: مقال ضمن أعمال ندوة "أهمية السياق في المجالات التشريعية"، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب: 1428هـ/ 2007م.

- ابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن الحسن، ت: 879هـ/ 1474م.

3. التقرير والتحبير، شرح التحرير لابن الهمام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1403هـ/ 1983م.

- أحمد مختار عمر

4. علم الدلالة: عالم الكتب، القاهرة، ط 5: 1998.

- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، ت: 772هـ/ 1370م.

5. نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط1: 1420هـ/ 1999م.

- الأصبهاني: الحسين بن محمّد المعروف بالراغب، ت: 502هـ/ 1108م.

6. المفردات في غريب القرآن: دار قهرمان، إستانبول – تركيا: 1986.

- الأصبهاني: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، ت: 749هـ/ 1348م.

7. بيان المختصر: (شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب) تحقيق علي جمعة، دار السلام، القاهرة، ط1: 1424هـ/ 2004م.

- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف، ت: 474هـ/ 1081م.

8. إحكام الفصول في أحكام الأصول: تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط 1: 1407هـ/ 1986م.

- البازعي: سعد

9. دليل الناقد الأدبي (بالاشتراك مع الرويلي ميجان): المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2: 2000.

- البخاري: عبد العزيز بن أحمد علاء الدين، ت: 730هـ/ 1329م.

10. كشف الأسرار عن أصول البزدوي: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان: 1394هـ/ 1974م.

- البخاري: محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، ت: 256هـ/ 869م.

11. الجامع الصحيح: الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1: 1426هـ/ 2005م.

- البصري: أبو الحسين محمد بن علي، ت: 463هـ/ 1044م.

12. المعتمد: شرح العمد في أصول الفقه للقاضي عبد الجبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1980.

- البغدادي: إسماعيل باشا.

13. هدية العارفين: أسماء المؤلفين والمصنّفين من كشف الظنون: مطبوع مع كشف الظنون لحاجي خليفة (ج 1 في مجلد 5 – ج 2 في مجلد 6) دار الفكر، بيروت، ط 2: 1410هـ/ 1990م.

- بوسلامة: فاطمة

14. السياق عند الأصوليين، المصطلح والمفهوم: مقال ضمن أعمال ندوة "أهمية السياق في المجالات التشريعية" الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب: 1428هـ/ 2007م.

- البيضاوي: ناصر الدين عبد الله بن عمر، ت: 685هـ/ 1286م.

15. منهاج الوصول إلى علم الأصول: مع شرح الإسنوي (أنظر الإسنوي).

- التلمساني: محمّد بن أحمد، المعروف بالشريف، ت: 771هـ/ 1369م.

16. مفتاح الوصول في ابتناء الفروع على الأصول: دار الكتاب العربي، مصر، ط 1: 1382هـ/ 1962م.

- تمام حسّان:

17. اللغة العربية معناها ومبناها: الدار البيضاء: 1421هـ/ 2001م.

- التّهانوي: محمد علي بن علي، ت: 1158هـ/ 1745م.

18. كشّاف اصطلاحات الفنون: دار قهرمان–إستانبول، ط2: 1404هـ/ 1984م.

- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ت: 728هـ/ 1328م.

19. درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1417هـ/ 1997م.

20. مجموعة الفتاوى: بعناية عامر الجزّار وأنور الباز: دار الوفاء- مصر، ومكتبة العبيكان – الرياض، ط 1: 1418هـ/ 1997م.

- الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن، ت: 471هـ/ 1087م.

21. أسرار البلاغة: تحقيق محمد الاسكندراني ومحمد مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت: 1421هـ/ 2005م.
22. دلائل الإعجاز: تحقيق محمود محمّد شاكر، دار المدني – جدّة، ط 3: 1413هـ/ 1992م.

- الجرجاني: علي بن محمد المعروف بالسيّد الشريف، ت: 816هـ/ 1413م.

23. التعريفات: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد: 1406هـ/ 1986م.

- الجرمي: إبراهيم محمد

24. أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين: دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط1: 1427هـ/ 2006م.

- جمعان: بن عبد الكريم

25. إشكالات النص: النادي الأدبي بالرياض، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1: 2009.

- ابن جنّي: عثمان بن جني، ت: 392هـ/ 1001م.

26. الخصائص: تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب: 1999.

- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ت: 478هـ/ 1094م.

27. البرهان في أصول الفقه: تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة – مصر، ط4: 1418هـ/ 1997م.
28. التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني) تحقيق النيبالي والعمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ومكتبة الباز – مكة المكرمة، ط1: 1417هـ/ 1996م.

- ابن الحاجب: جمال الدين عثمان بن عمر، ت: 646هـ/ 1248م.

29. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1405هـ/ 1985م.
30. مختصر المنتهى: مطبوع مع "بيان المختصر"، دار السلام، القاهرة: 1424هـ/ 2004م.

- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، ت: 456هـ/ 1063م.

31. الإحكام في أصول الأحكام: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1: 1400هـ/ 1980م.

- الحسيني: أبو بكر بن هداية الله، ت: 1014هـ/ 1605م.

32. طبقات الشافعية: تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3: 1402هـ/ 1982م.

- حمحامي: مختار

33. القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي: دار ابن حزم – بيروت، والشركة الجزائرية اللبنانية، ط1: 1430هـ/ 2009م.

- الحيان: مولاي الحسين

34. السياق وفهم النص الشرعي، دراسة في الوظيفة والدلالة: مقال ضمن أعمال ندوة "أهمية السياق في المجالات التشريعية"، الرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء، ط1: 2007م.

- خالد عبود حمودي

35. البحث الدلالي عند الأصوليين: (بالاشتراك مع زينة جليل عبد)، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط1: 2008.

- الخضري: محمد

36. أصول الفقه: المكتبة التجارية بمصر، ط2: 1352هـ/ 1933م.

- ابن خلكان: أحمد بن محمد، ت: 681هـ/ 1282م.

37. وفيات الأعيان: تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ودار صادر، بيروت: 1972.

- دي سوسير: فردناند

38. محاضرات في علم اللسان: ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء: 1987.

- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر، ت: 606هـ/ 1209م.

39. التفسير الكبير: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1421هـ/ 2000م.

40. عصمة الأنبياء: دار الكتاب العربي، بيروت، ط1: 1424هـ/ 2004م.

41. المحصول في علم الأصول: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1408هـ/ 1988م.

- ابن رشد: (الحفيد) أبو الوليد محمد بن أحمد، ت: 595هـ/ 1198م.

42. الضروري في أصول الفقه: (مختصر المستصفى) تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 1994.

- الرفاعي: رافع بن طه

43. الصلة بين أصول الفقه الإسلامي والمنطق: دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، ط1: 2006-2007.

- الرّهوني: يحيى بن موسى، ت: 773هـ/ 1371م.

44. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: تحقيق الهادي الشبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1: 1422هـ/ 2002م.

- الرويلي: ميجان

45. دليل الناقد الأدبي: بالاشتراك مع البازعي سعد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2: 2000.

- الزحيلي: وهبه

46. أصول الفقه الإسلامي: دار الفكر، دمشق، ط1: 1406هـ/ 1986م.

- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر، ت: 794هـ/ 1391م.

47. البحر المحيط في أصول الفقه: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2: 1413هـ/ 1992م.

48. البرهان في علوم القرآن: دار الجيل، بيروت: 1408هـ/ 1988م.

- الزمخشري: جار الله محمود بن عمر، ت: 538هـ/ 1143م.

49. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: دار المعرفة، بيروت: 1968.

- زمرّد: فريدة

50. السياق عند ابن تيمية، قراءة جديدة: مقال ضمن أعمال ندوة "أهمية السياق في المجالات التشريعية" الرابطة المحمدية للعلماء – المغرب، ط1: 2007.

- زينة: جليل عبد

51. البحث الدلالي عند الأصوليين: (بالاشتراك مع خالد عبودي) مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط1: 2007.

- ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت: 771هـ/ 1369م.

52. الإبهاج في شرح المنهاج: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1: 1401هـ/ 1981م.

53. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1: 1419هـ/ 1999م.

- السخاوي: محمد بن عبد الرحمن، ت: 902هـ/ 1496م.

54. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

- السرخسي: أبو بكر، محمد بن أحمد، ت: 490هـ/ 1096م.

55. تمهيد الفصول في الأصول، المعروف بأصول السرخسي: دار المعرفة، بيروت: 1372هـ/ 1992م.

- السمرقندي: علاء الدين محمد بن أحمد، ت: 540هـ/ 1145م.

56. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه: تحقيق عبد الملك السعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، ط1: 1392هـ/ 1972م.

- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: 911هـ/ 1505م.

57. المزهر في علوم اللغة وأنواعها: تحقيق محمد بك وعلي البجاوي ومحمد إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3 (د.ت).

- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت: 790هـ/ 1388م.

58. الموافقات في أصول الشريعة: دار المعرفة، بيروت، ط2: 1395هـ/ 1975م.

- الشافعي: محمد بن إدريس، ت: 204هـ/ 819م.

59. الرسالة: تحقيق أحمد محمود شاكر، دار التراث، القاهرة، ط2: 1399هـ/ 1979م.

- الشتيوي: محمد بن علي الجيلاني

60. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام: مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط1: 1431هـ/ 2010م.

- الشوكاني: محمد بن علي، ت: 1255هـ/ 1839م.

61. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط8: 1428هـ/ 2007م.

- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، ت: 476هـ/ 1083م.

62. التبصرة في أصول الفقه: تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق: 1403هـ/ 1983م.

63. شرح اللمع: تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 1408هـ/ 1988م.

- الصافي: خديجة محمد

64. أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية وتوجيهها في السياق: دار السلام، القاهرة – الإسكندرية، ط1: 1430هـ/ 2009م.

- الصالح: صبحي

65. دراسات في فقه اللغة: دار العلم للملايين، بيروت، ط5: 1973.

- صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود البخاري، ت: 747هـ/ 1346م.

66. التوضيح في حلّ غوامض التنقيح: دار الأرقم، بيروت، ط1: 1419هـ/ 1998م.

- طاهر: سليمان حمودة

67. دراسة المعنى عند الأصوليين: الدار الجامعية للنشر، الإسكندرية – مصر: 1403هـ/ 1983م.

- الطباطبائي: السيد محمد حسين، ت: 1402هـ/ 1981م.

68. الميزان في تفسير القرآن: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1: 1417هـ/ 1997م.

- ابن عاشور: محمد الطاهر، ت: 1393هـ/ 1973م.

69. ومضات فكر: جمع محمد الحبيب بلخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس-ليبيا: 1981.

- عبد الجبّار: القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، ت: 415هـ/ 1024م.

70. شرح الأصول الخمسة: تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط1: 1384هـ/ 1965م.

71. المغني في أبواب العدل والتوحيد: وزارة الثقافة والإرشاد القومي والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، ط1: 1960-1961-1963 (طبعت أجزاؤه على مراحل).

- ابن عبد الشكور: محبّ بن عبد الشكور الهندي، ت: 1119هـ/ 1707م.

72. مسلّم الثبوت (مع شرحه فواتح الرحموت): دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1403هـ/ 1983م.

- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، ت: 543هـ/ 1148م.

73. أحكام القرآن: دار الفكر، بيروت، ط3: 1392هـ/ 1972م.

- علي محمد علي سلمان

74. المجاز وقوانين اللغة: دار الهادي، بيروت، ط1: 1420هـ/ 2000م.

- العوّا: سلوى محمد

75. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1: 1419هـ/ 1998م.

- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، ت: 505هـ/ 1111م.

76. أساس القياس: مكتبة العبيكان، الرياض: 1413هـ/ 1993م.

77. جواهر القرآن: تحقيق محمد رشيد رضا القبّاني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3: 1411هـ/ 1990م.

78. المستصفى في علم الأصول: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1413هـ/ 1993م.

79. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

- فاضل ثامر

80. اللغة الثانية: المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1: 1994.

- ابن فرحون: إبراهيم بن علي: ت: 799هـ/ 1396م.

81. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة: 1974.

- ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد، ت: 620هـ/ 1223م.

82. روضة الناظر وجنّة المناظر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط1: 1401هـ/ 1981م.

- القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت: 684هـ/ 1285م.

83. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول: المكتبة الأزهرية للتراث، مصر: 2005.

84. نفائس الأصول في شرح المحصول: تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوّض، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط2: 1372هـ/ 1952م.

- القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، ت: 671هـ/ 1272م.

85. الجامع لأحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2: 1372هـ/ 1952م.

- القنوجي: صدّيق بن حسن البخاري، ت: 1307هـ/ 1888م.

86. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الأوّل: دار اقرأ، بيروت، ط2: 1404هـ/ 1983م.

- ابن كثير: عماد الدين إسماعيل بن كثير، ت: 774هـ/ 1372م.

87. تفسير القرآن العظيم: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط4: 1418هـ/ 1998م.

- المازري: أبو عبد الله محمد بن علي، ت: 536هـ/ 1141م.

88. إيضاح المحصول من برهان الأصول: تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1: 2001.

- محمد رشيد رضا، ت: 1344هـ/ 1925م.

89. تفسير المنار: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1420هـ/ 1999م.

- محمد محمد يونس علي

90. علم التخاطب الإسلامي: دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1: 2006.

- مخلوف: محمد بن محمد

91. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: دار الفكر، بيروت (د.ت).

- ابن المرتضى: أحمد بن يحيى

92. المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة): دار صادر، بيروت، عن ط. حيدر آباد: 1316هـ/ 1898م.

- مسلم: بن الحجّاج القشيري النيسابوري، ت: 261هـ/ 874م.

93. الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم: موسوعة السنّة، الكتب الستة وشروحها، دار الدعوة – تركيا، ودار سحنون- تونس، ط2: 1413هـ/ 1992م.

- ابن مفلح: شمس الدين محمد المقدسي، ت: 763هـ/ 1361م.

94. أصول الفقه: تحقيق فهمي السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1: 1420هـ/ 1999م.

- مقاتل: بن سليمان، ت: 150هـ/ 767م.

95. الأشباه والنظائر في القرآن الكريم: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2: 1414هـ/ 1994م.

- المنجد: محمد نور الدين

96. التضادّ في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1: 1420هـ/ 1999م.

- ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، ت: 711هـ/ 1311م.

97. لسان العرب: دار المعارف، القاهرة (د.ت).

- منقور عبد الجليل

98. علم الدلالة: اتحاد الكتاب العرب، دمشق: 2001.

- ناصر قارة

99. ابن خويز منداد وآراؤه الأصولية: دار ابن حزم، بيروت، ط1: 1430هـ/ 2009م.

- ابن النجّار: محمد بن أحمد الفتوحي، ت: 972هـ/ 1564م.

100. شرح الكوكب المنير: تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق: 1400هـ/ 1980م.

- ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ت: 861هـ/ 1456م.

101. التحرير (مع شرح التقرير والتحبير): دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1403هـ/ 1983م.

- ورّاني: خالد

مناهج تفسير النصوص بين علماء الشريعة وفقهاء القانون: دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية: 2008.

الفهرس العام للموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدّمة..	5
الفصل الأوّل: الأحكام العامّة للتغيّر الدلالي........	11
المبحث الأوّل: التغيّر الدلالي بين دلالة اللفظ والدلالة به........	13
المبحث الثاني: التغيّر الدلالي من الوضع إلى الحمل........	29
الفصل الثاني: أسباب التغيّر الدلالي وأصنافه........	55
المبحث الأوّل: أسباب التغيّر الدلالي........	57
المبحث الثاني: أصناف التغيّر الدلالي........	69
الفصل الثالث: الحقيقة والمجاز........	89
المبحث الأوّل: الحقيقة........	93
المبحث الثاني: المجاز........	115
الفصل الرابع: أثر السياق في فهم التغيّرات الدلالية........	167
المبحث الأوّل: الأحكام العامّة للسياق........	169
المبحث الثاني: وظائف السياق........	199
الخاتمة........	213
فهرس الآيات........	217
فهرس الأخبار........	227
فهرس المصادر والمراجع........	229